إيريش فروم

ما وراء الأوهام



ترجمة : صلاح حاتم



ما وراء الأوهام

• الكتاب: ما وراء الأوهام

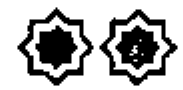
• المؤلف: إيريش فروم

• المترجم: د. صلاح حاتم

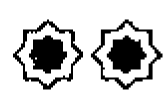
• الطبعة الثانية 2015

يتضمن هذا الكتاب الترجمة الكاملة للنص الإنجليزي:

Beyond The Chains of Illusion
By: Erich Fromm



تم تنفيذ التنضيد والإخراج في القسم الفني بدار الحوار



دار الحوار للنشر والتوزيع www.daralhiwar.com

ص.ب 1018 اللاذقية، سورية، هاتف وفاكس: 339 422 41 963+

البريد الإلكتروني daralhiwar@gmail.com

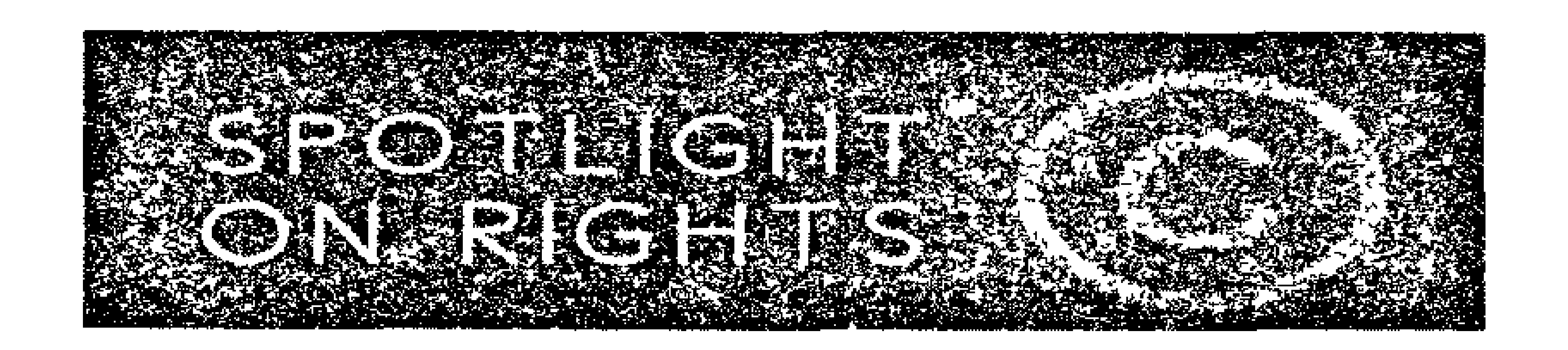
info@daralhiwar.com



إيريش فروم

ما وراء الأوهام

ترجمة : الدكتور صلاح حاتم



تم إصدار هذا الكتاب بدعم من برنامج "أضواء على حقوق النشر"
في أبو ظبي

this edition has been produced with a subsidy by the Spotlight on Rights programme in Abu Dhabi.

دار الحوار

الفصل الأول

بعض الملاحظات التمهيدية الشخصيّة

ليس من السهل الإجابة على السؤال عن سر اهتمام المرء بتلك الميادين الفكرية التي باتت في وقت من الأوقات ذات أهميّة. وقد يكون الميل إلى أسئلة معينة غريزياً، وقد يكون تأثير أساتذة معيّنين أو أفكار ملحة خطيرة هي بنت ساعتها، وقد تكون تجارب ذاتيّة دلّت على الاهتمامات اللاحقة. مَنْ يستطيع أن يجزم بأي عامل من هذه العوامل قد حُدّد طريق الحياة في المستقبل؟ ولو أراد المرء أن يعرف الأهمية الخصوصية لكل هذه العوامل معرفةً تامة لما كان في وسعه أن يحاول الإجابة إلاّ بسيرة مفصّلة.

ولما كان هذا الكتاب لم يوضع لكي يكون نوعاً من السيرة التاريخية، بل ليكون نوعاً من السيرة "الفكرية" فإنني أود أن أتناول بعض الحوادث والتجارب التي مررت بها في شبابي، وصارت مهمةً لاهتمامي فيما بعد بنظريات ماركس وفرويد وبالشيء الذي يربطهما كليهما.

لماذا نميت اهتماماً كبيراً جداً بالسؤال عن سبب تصرف الناس على هذا النحو وليس على نحو آخر؟ قد تعين الإشارة هنا إلى أنني الطفل الوحيد

لأبٍ مزاجي قلق ولأمٍّ تميل إلى الاكتئاب. وقد بدأت أهتمُّ بالأسباب الغريبة الغامضة لردود أفعال إنسانية. وما زلت أذكر حادثة وقعت لي وأنا في نحو الثانية عشرة، وشغلت تفكيري أكثر بكثير من أيِّ شيء سبق أن مررت به، حادثةً مهّدت لذلك الاهتمام بفرويد الذي بات، واضحاً جلياً بعد عشر سنوات. وكان قد حدث ما يلي: عرفت امرأة شابة في نحو الخامسة والعشرين، كانت صديقة لأسرتنا. وكانت جميلة وجذابة، وكانت، بالإضافة إلى ذلك، رسامة، كانت الرسامة الأولى التي التقيتها. وأذكر أنّه قيل لي إنها كانت مخطوبة، لكنها عادت ففسخت الخطوبة بعد وقت قصير؛ وأذكر أيضاً أنها كانت دائماً في صحبة أبيها الأرمل. وبقدر ما تسعفني ذاكرتي فإنَّ أباها كان شيخاً مملاً ذا مظهر جذاب بعض الشيء. (وهذا ما وجدته على الأقلّ آنذاك، ولكن ربّما كان حكمي مشوباً أيضاً بشيء من الغيرة). ذات يوم سمعت النبأ المحزن: الأب مات وهي انتحرت إثر ذلك، وتركت وصيّة بأنها تريد أن تدفن مع أبيها.

لم أكن قد سمعت آنذاك شيئاً عن عقدة أوديب أو عن التثبيت (Fixierung) الخاص بسفاح القربى بين الابنة والأب. على أنني صُعِقتُ، وكنت قد شعرت بميل شديد إلى المرأة الشابة وكرهت الأب الذي كان ضعيف الجاذبية. ولم يسبق لي أن عرفت شخصاً كان قد انتحر. ووثبت الفكرة إلى ذهني: "كيف يمكن أن يكون شيء كهذا؟ كيف يمكن أن تهوى امرأة شابة جميلة أباها، حتى لتؤثر قبراً في جواره على مسرّات الحياة والرسم؟".

طبيعي أنني لم أجد جواباً على هذه الأسئلة؛ على أنّ السؤال: "كيف يمكن أن يكون شيء كهذا؟" بقي مطبوعاً في الذهن. وحين صرت على معرفة بنظريات فرويد بدت لي أنّها تستطيع أن تقدّم لي الجواب على حادثة غامضة مرعبة مرت بي في شبابي.

كان لاهتمامي بأفكار ماركس منشأٌ آخر. لقد نشأت وترعرعت في أسرة يهودية متدينة، ولقد أثَّرت فيَّ كتبُ العهد القديم كلها وفتنتني أكثر من أيّ شيء آخر مرَّ بي. على أنَّ هذا الاهتمام لم ينطبق على كتب العهد القديم كلها بنفس المقدار. لذلك أملّتني وأضجرتني قصة فتح العبريين لكنعان، بل إنها نفّرتني. ولم أعرف كيف أبدأ بقصة مُرْدخاي واستير. كما أنني لم أستطع أن أقدّر آنذاك نشيد الإنشاد أيضاً. على أنَّ قصص عصيان آدم وحواء، وصراع إبراهيم مع الرب من أجل إنقاذ سكان سدوم وعمورة، وإرسال يونس (يونان) إلى نينوى، وتفاصيل أخرى كثيرة في الكتاب المقدس، كل هذا استأسر قلبي. على أنَّ أكثر ما أثَّر في كتب الأنبياء، أشعياء وعاموس ويوشع، ليس بسبب إنذاراتهم وتنبؤاتهم بالهلاك، بل بسبب وعدهم بيوم الحساب، يوم يطْبَع الشعوب "سيوفهم سككا وحرابهم مناجل" (أشعياء 2، 4)؛ ويوم يصدق الوعد: "فلا ترفع أمة على أمّةٍ سيفاً ولا يتعلمون الحرب في ما بعد" (أشعياء، 4، 2)؛ يوم تكون الشعوب كلها أصدقاء "إذ أنَّ الأرض تمتلئ بمعرفة الرب كما يمتلئ البحر بالماء" (أشعياء 11، 9).

لقد حرّكت مشاعري رؤيا سلام عالمي، وفكرة انسجام ووئام بين كل الشعوب، لمّا كنت في نحو الثانية أو الثالثة عشرة من العمر. ولعل سبب الاهتمام بفكرة السلام والعالمية يكمن في الموقف الذي وجدت فيه نفسي آنذاك: إذ كنت صبيّاً يهودياً في بيئة مسيحية، وكنت أمرّ بين الحين والحين بتجارب مع اللاسامية؛ والأهم من ذلك أنني أحسست بالغربة والتمييز المتحيّز الضيق من أناس من جنس معين نحو غيرهم من جنس آخر. واستقبحت هذا التحيّز وضيق الأفق أكثر فأكثر لما امتلأت نفسي بالرغبة الغامرة في أن أخرج من العزلة العاطفية لصبيّ

وحيد مدلّل. أيّ شيء كان يمكن أن يكون أجمل وأكثر إثارة من الرؤيا النبوية لتآخي البشر كلهم ولسلام شامل؟

لعلَّ هذه التجارب الشخصية كلّها ما كانت لتؤثّر فيّ تأثيراً عميقاً وبليغاً لولا الحادثة التي حددت تطوري من أي شيء آخر: ألا وهي الحرب العالمية الأولى. فلمّا نشبت هذه الحرب في صيف 1914 كنت صبيّاً في الرابعة عشرة، أثّر فيه هيجان هذه الحرب والاحتفالات بالنصر ومأساة موت بعض الجنود الذين عرفتهم شخصياً، أكثر مما أثّر فيَّ أيُّ شيءٍ آخر. إنّ مشكلة الحرب في حدّ ذاتها لم تهمني. ولم يكن قلبي قد تفتّح بعدُ على وحشيتها الجنونية. على أنه سرعان ما تغيّر كلُّ شيء، وقد كان لبعض تجاربي مع أساتذتي نصيبها في ذلك أيضاً. فأستاذ اللاتينية الذي كان قد نادى في كلتا السنتين اللتين سبقتا الحرب في حصصه الدرسية بالشعار: "إذا أردت الحرب فكن مستعداً للحرب" - فيفيتيوس ريناتوس، باعتباره شعاره هو، كان متحمّساً لما شبَّت نيران الحرب. ولاحظت الآن أنَّ همّه الظاهري المزعوم بحفظ السلام لا يمكن أن يكون صادقاً. فكيف كان يمكن لرجل بدا أنَّ حفظ السلام كان يهمّه كثيراً راح يفرح الآن ويبتهج للحرب؟ ومن هنا صعب عليَّ أن أصدّق أن التسلح يخدم السلام حتى لو ذاد عن ذلك ناسٌ عندهم من حسن النيّة والاستقامة والصدق أكثر بكثير مما لدى أستاذ اللاتينية السابق. وقد ذهلت أيضاً من الكره الهستيري للإنكليز الذي عمَّ ألمانيا كلّها آنذاك. لقد أصبحوا فجأة جنوداً مرتزقة بائسين أشراراً معدومي الضمير تطلّعوا إلى تدمير أبطالنا الألمانيين الأبرياء السذّج الميالين كثيراً إلى تصديق الناس والثقة بهم. وفي وسط هذه الهيستيريا القومية بقيت في ذاكرتي حادثةٌ حاسمة. ففي درس اللغة الإنكليزية كنا أُعطينا وظيفة لنحفظ النشيد الوطني الانكليزي على ظهر قلب. وقد كنا كلِّفنا بهذه الوظيفة

قبل العطلة الصيفية لمّا كان السلام لبا يزال سائداً. ولما بدأت الدروس من جديد قلنا نحن الفتيان لأستاذنا، إما عن قلة تربية وإمّا لأنَّ عدوى "الحقد على الانكليز" كانت قد سرت إلينا، أننا ترددنا في أن نحفظ النشيد الوطني لألدّ أعدائنا وأسوأهم. ولا أزال أرى أستاذنا واقفاً أمام الصف وهو يبتسم ابتسامة ساخرة من احتجاجنا قائلاً بهدوء: "لا تضللوا أنفسكم؛ فانكلترا لم تخسر حرباً حتى الآن." هنا تكلّم صوت العقل والواقعية في خضم الحقد الجنوني، وكان صوت معلم محترم، كان محطّ الإعجاب! فهذه الجملة الوحيدة والطريقة الهادئة السلمية التي عبّر بها عنها كانت بالنسبة لي كشفاً وإنارة. لقد اخترقت هذه الجملة موجة الحقد المجنونة والتأليه الذاتي القومي، وبدأت أفكّر وأتساءل: "كيف يمكن أن يكون شيء كهذا؟".

وقد كبرت، ونمت شكوكي. وسقط في الحرب بعض أعمامي وأبنائي ورفاق أكبر سناً مني. وأثبتت كذبها تنبؤاتُ النصر للجنرالات، وسرعان ما تعلمت فهم القال والقيل المريب عن "تراجعات استراتيجية" و"الدفاع المظفر". على أنَّ شيئاً آخر حدث. فالصحافة الألمانية كانت قد زعمت من البداية أنَّ الحرب قد فرضها على ألمانيا جيرانها الحسّاد الذين أرادوا أن يقضوا عليها ليتخلصوا من منافس ناجح. ووصفت الحرب بأنها نضال من أجل الحرية؛ ألم تحارب ألمانيا التجسيد المجسّم للعبودية والاضطهاد، أي القيصر الروسي؟

وكان قد وقع هذا كلّه في النفس موقع الصدق والإقناع زمناً طويلاً، لا سيما أنه لم يُبرز أي تناقض؛ بيد أنَّ شكوكاً ساورتني تدريجياً. وقبل كل شيء صوّتَ عددٌ متزايد من نَواب اشتراكيين في الرايختساج (المجلس النيابي للرايخ) ضد ميزانية الدفاع وضد الموقف الرسمي للحكومة الألمانية. وتداولت الأيدي منشوراً بعنوان: "أنا أتّهم"، وبقدر

ما تسعفني ذاكرتي فقد عرضت فيه قضية مسؤولية الحرب من وجهة نظر الحلفاء. وثبت أن حكومة الرايخ لم تكن قطُّ الضحيّة البريئة لهجوم ما، بل إنها كانت هي والحكومة الهنغارية النمساوية مسؤولتين إلى حدّ كبير عن الحرب.

واستمرت الحرب. وامتدت الخنادق من الحدود السويسرية نحو الشمال حتى البحر. وحادثَ المرء جنوداً، وعرف أية حياة كانوا يعيشونها وهم محشورون حشراً في الخنادق والمخابئ، وكيف كانوا عرضة لنار الحلفاء المركّزة التي سبقت هجوماً معادياً، وكيف حاولوا المرة تلو المرة خرقاً أخفقوا فيه كرّة أخرى. وسنة تلو السنة فإنَّ الرجال الأصحّاء، رجال الشعوب المشاركة الذين عاشوا في الكهوف عيشة الحيوانات، قتلوا أنفسهم بالسلاح والقنابل والمدافع والحراب. واستمرت المجازر ترافقها الوعود الكاذبة بنصر قادم، وترافقها التوكيدات العاطفية الكاذبة للبراءة الخاصة والاتهامات الكاذبة للعدو الخبيث، كما ترافقها عروض السلام الكاذبة والعروض المنافقة المتعلقة بشروط السلام.

كنت كلّما طالت الحرب استحال الطفل فيَّ إلى رجل، وصرت أشدّ إلحاحاً في طرح السؤال: "كيف يمكن أن يكون شيءٌ كهذا؟" كيف يمكن أن يكون ذلك وملايين البشر ما زالوا في الخنادق لكي يقتلوا بشراً أبرياء من شعوب أخرى، ويمكّنوا الآخرين من قتلهم، فيسببوا بذلك أعمق الألم والعذاب لآبائهم وأزواجهم وأصدقائهم؟ لِمَ يقاتلون هم في الحقيقة؟ كيف يمكن أن يعتقد كلا الطرفين أنهما يقاتلان من أجل السلام والحرية؟ كيف يمكن أن تشب حربَ حيث يدّعي كلُّ واحدٍ أنّه لم يرغب فيها؟ كيف يمكن أن تستمر الحرب حيث يدّعي الجانبان أنه لا يهمّهما الفتوح، بل الحفاظ على أرضهما وعدم المساس بها؟ ولكن، وكما تبينّ في ما بعد، ماذا لو أراد الجانبان أن يقوما بالغزو والفتح من أجل مجد قادتهما السياسيين

والعسكريين؟ وكيف كان في مثل هذه الحال ممكناً أنْ يسلّم ملايين من كلا الجانبين أرواحهم للقتل من أجل توسيع الأرض وإرضاءً لغرور أيّ قائد من القادة؟ هل تنشب الحرب بمصادفة عقيمة أم أنها نتيجة لتطورات سياسية واجتماعية معينة، تخضع لقوانينها الخاصة بها ويستطيع المرء أن يفهمها حين يعرف طبيعة هذه القوانين فقط؟

وحين انتهت الحرب في عام 1918 كنت شاباً متأثراً في أعماق نفسي تأثيراً بالغاً وكان قد تملكني السؤال عن إمكانية حرب أرادت أن تفهم حتماً لا عقلانية تصرّف جماهيري إنساني، وكانت تملؤها الرغبة الشديدة في السلام والتفاهم العالمي؟ وفضلاً عن ذلك أضمرت سوء ظن عميق في كل الاديولوجيات الرسمية والتصريحات، وكنت مقتنعاً أنه يجب الشك في كل شيء.

لقد حاولت أن أتبيّن أية تجارب في شبابي أوجدت الشروط لاهتمامي الشديد بمذهبي فرويد وماركس. وأقلقتني عميق القلق أسئلة كان لها صلتها بظواهر اجتماعية وفردية وتطلعت إلى جواب. ووجدت أجوبةً في مذهب فرويد ومذهب ماركس على سواء.

على أنَّ التباينات في كلا المذهبين والرغبة في أن أحلّ التناقضات، قد أثارتني. وكلما تقدّمت بي السن وازددت دراسة وعلماً ازدادت أخيراً شكوكي في مفهومات معينة في كلا المذهبين. وتبيّنت معالم اهتمامي الأساسي. لقد أردت أن أتعلّم فهم القوانين التي تتحكم بحياة الفرد والمجتمع، وهذا يعني ما يتحكم بالبشر في وجودهم الاجتماعي. وحاولت أن أحدّد معرفة فرويد الباقية تجاه هذه الافتراضات التي تتطلب إعادة نظر. وجرّبت الشيء نفسه على نظرية ماركس، وتوصلت أخيراً إلى تركيب نتج عن فهم كلا المفكرين وعن نقدهما معاً. وقد سعيت إلى هذا الهدف، ليس بوساطة تأملات

نظرية، مع أني لا أستهين بالتأمل الخاص (والمسألة هي مسألة مَنْ يفكر ويتأمل). ولكن لما أنني أرى من الأفضل والأكثر قيمة أن أربط الملاحظة التجريبية الاكتسابية بالتأمل النظري (ثم إنَّ الكثير من الإشكالية في العلوم الاجتماعية الحديثة يرجع إلى أنَّ هذه العلوم كثيراً ما تهمل التأمل في أكثر من ملاحظاتها التجريبية) فقد حاولت أن أنقاد في تفكيري إلى ملاحظة الوقائع، واجتهدت في أن أعيد النظر في نظرياتي حين بدا أن ملاحظاتي تتطلب ذلك.

وأما بخصوص نظرياتي السيكولوجية فقد كانت لديَّ قدرة ممتازة على الملاحظة، ذلك لأنني محلل نفساني ممارس منذ أكثر من خمس وثلاثين سنة. ولقد درست على أدقّ وجهٍ سلوك البشر وتداعياتهم الحرة وأحلامهم التي عالجتها وتناولتها من ناحية التحليل النفسي. فلا في هذا الكتاب ولا في أي مؤلَف آخر من مؤلفاتي يوجد قولٌ أو تعبيرٌ نظري واحد عن النفس الإنسانية لم يقم على ملاحظات نقدية لسلوك أنساني لها علاقتها بعملي كمحلل نفساني. وليس بحثي في السلوك الاجتماعي موسوماً بشكل قوي بطابع الممارسة بالقياس إلى ذلك. ولما كنت في الحادية عشرة أو الثانية عشرة تناقشت في السياسة مع أحد الاشتراكيين العاملين في متجر والدي ومنذ ذلك الحين وأنا أهتم بالسياسة اهتماماً شديداً، على أنّه اتضح لي دائماً أنني بحكم مزاجي لا أصلح للسياسة أو العمل السياسي. وعلى هذا لم أمارس أيضاً أي عمل سياسي على نحو مباشر، ولم أنضم إلاّ منذ قريب إلى الحزب الاشتراكي الأمريكي، وأشارك الآن، وفي هذه الأيام فقط، في حركة السلام على نحو فعال. ولا أفعل هذا لأنني أحكم اليوم على مواهبي حكماً مغايراً، بل لأنني أرى من واجبي ألاّ أرى من موقفي السلبي كيف يسير عالمنا نحو كارثة اختارها بنفسه. لكنني أود أن أؤكد أنني لا أفعل هذا بدافع الإحساس بالواجب فحسب. فكلما بدا عالمنا يزداد جنوناً

وتجرداً من الإنسانية، اشتد إحساس الفرد بالحاجة إلى أن يندمج مع رجال آخرين ونساء أخريات ارتبطوا مع بعضهم عن طريق الاهتمام بالإنسانية. وأنا نفسي كانت لدي هذه الحاجة الشديدة، وكنت ممتناً للزمالة المشجعة والمثيرة، زمالة كل أولئك الذي قُيِّض لي أن أتعاون معهم.

ولكن إن كنت لم أعمل بالسياسة على تحو فعّال، فإنني، مع هذا، لم أستمد أفكاري الاجتماعية من الكتب فحسب. فلولا ماركس، وإلى حدّ قليل لولا آخرون ممّن مهدوا لعلم الاجتماع، لافتقر تفكيري إلى دوافع وحوافز مهمة. على أن المرحلة التاريخية التي عشت فيها كانت لي مختبراً اجتماعياً لم يتعطّل قطّ. فالحرب العالمية الأولى والثورة الألمانية والروسية وانتصار النازية وسقوط الثورة الروسية وانحطاطها والحرب الأهلية الأسبانية والحرب العالمية الثانية، هذا كلّه قدّم لي حقلاً للملاحظات التجريبية، مكنني من وضع فرضيات والتحقق من صحّتها أو بطلانها. ولما كان لدي اهتمامٌ جارفٌ بفهم حوادث سياسية فقد قلت لنفسي المرة تلو المرة إنني لا أصلح لأن أكون فعالاً بحكم مزاجي، لقد كانت لديَّ موضوعية معينة حتى لو لم تكن تلك الحماسة أو الحدّة التي يعدها بعض علماء السياسة شرطاً للموضوعية. وحاولت إلى الآن أن أشرك القارئ ببعض التجارب والأفكار التي جعلتني أحبّ وأتقبل أفكار فرويد وماركس في العشرينات (من القرن العشرين). ولا أريد في الصفحات التالية أن أعرض لتطوري الشخصي، بل أود أن أتكلّم على أفكار فرويد وماركس، وعلى تصوراتهما النظرية، وعلى التناقضات بينهما، وعلى الكيفيّة التي يستطيع المرء أن يتوصل بها، بحسب رأيي، إلى تركيب حين يحاول أن يفهم هذه التناقضات ويلغيها.

على أنني أود أن أقول شيئاً آخر قبل البدء بمناقشة مذهب كل من ماركس وفرويد. فلقد كان ماركس وفرويد وآينشتاين أيضاً بناة العصر

الحديث. كان الثلاثة مشبعين بالاعتقاد بأن بنية الواقع منظمة تنظيماً مبدئياً. فلم يروا في علم الطبيعة التي يشكل الإنسان جزءاً منها أسراراً يجب اكتشافها فحسب، بل نماذج وخططاً كان ينبغي البحث عنها. وعلى هذا شارك كل منهم، على طريقته الخاصة، بعمله من أجل الفنون والعلوم التي تتجلى فيها رغبة الإنسان في الفهم وحاجته إلى المعرفة. إنني أود أن أتفرّغ في هذا الكتاب لماركس وفرويد. وإذا ما وضعت كلا الاسمين جنباً إلى جنب ففي الإمكان أن ينشأ الانطباع بسهولة أنني أعدّهما شخصين على مستوى واحد في العظمة والأهمية التاريخية. على بأنني أودّ أن أوضح بادئ ذي بدء أنَّ الأمر ليس هكذا. ولا داعي للذكر أنَّ شخصية ماركس ذات أهمية في التاريخ العالمي، ولا يمكن مقارنته بفرويد من هذه الناحية. وحتى لو حزّ في نفس امرئٍ، مثلي أنا، أن ماركسية مشوّهة مشينة يقول بها نحو ثلث العالم ويدعو إليها، فإنَّ هذا لا يقلل من أهمية ماركس التاريخية الفريدة. ولكن بصرف النظر عن هذه الحقيقة التاريخية، أرى ماركس مفكراً أبعد غوراً وأكثر شمولاً من فرويد. لقد استطاع ماركس أن يجمع بين الإرث الفكري لفلسفة التنوير الإنسانية والمثالية الألمانية وبين حقائق اقتصادية واجتماعية، وأن يضع الأساس لعلم جديد عن الإنسان والمجتمع، مشرب في الوقت نفسه بالتجربة وروح التقليد الغربي ذي النزعة الإنسانية. ومع أنَّ معظم المذاهب التي تدعي الكلام باسم ماركس ترفض وتشوه روح النزعة الإنسانية هذا، فإنني أعتقد أنَّ عصر نهضة للنزعة الإنسانية الغربية سيعيد لماركس مكانته البارزة، في تاريخ الفكر الإنساني، كما أودُّ أن أبيّن في هذا الكتاب. ولكن حتى لو أقرّ المرء بهذا كله فمن السذاجة أن نغفل أهميّة فرويد، ذلك لأنه لا يبلغ حدّ ماركس أو يدانيه. فهو مؤسس علم نفس قائم في الحقيقة على العلم، وإنَّ اكتشافه العمليات اللاشعورية والطبع الديناميكي للسجايا، مساهمة فريدة لعلم الإنسان، غيّرت صورة الإنسان على مرّ الأزمان.

الفصل الثاني

الأرضية المشتركية لنظريات ماركس وفرويد

قبل أن أناقش نظريات ماركس وفرويد بتفصيل أودّ أن أتناول باقتضاب المقدّمات التي يشترك فيها كلا المفكرين. فهي، إن صحّ التعبير، الأرضية المشتركة التي نما عليها تفكيرهما.

ويمكن التعبير عن الأفكار الأساسية المشتركة بينهما في ثلاث حكم أو جمل قصيرة جامعة: اثنتان منها من أصل روماني والأخيرة من أصل مسيحي: الجملة الأولى هي: "على المرء أن يشكّ في كل شيء".

والثانية: "لا شيء إنساني غريب عني - يترينس" والثالثة: "ستحرركم الحقيقة" (يوحنا 32,8).

يتجلى في الحكمة الأولى شيءٌ يمكن أن يسمّيه المرء الموقف السياسي النقدي. وهذا الموقف مميَّز للعلم الحديث. ولكن، بينما يرجع الشك في علم الطبيعة إلى الإدراك الحسي بخاصة وإلى السماع والآراء الشائعة المتداولة، فإنّ للشكّ في فكر ماركس وفرويد صلته قبل كل شيء بما يراه الإنسان من رأي في نفسه والآخرين. وكما سأبيّن أنا على نحو مفصّل فقد عدّ ماركس ما نراه من رأي في أنفسنا والآخرين

وهماً خالصاً "وإيديولوجية". ولقد اعتقد أنّ أفكارنا الشخصية وقفٌ على الأفكار التي يطوّرها المجتمع القائم، وتتحدد هذه الأفكار بالبنية الخاصة للمجتمع وبطريقة علمه ووظيفته. إنَّ موقفاً حذراً ريبيّاً من الاديولوجيات والأفكار والمثل العليا كلها هو ما يميز لماركس. وقد توهم دائماً أنها حجبت مصالح اجتماعية واقتصادية، وكان قوياً جداً بحيث إنّه قلّما حمل نفسه على أن يستعمل كلمات مثل الحرية والحقيقة والعدالة، ذلك لأنه من السهولة أن يساءَ استعمالها، لا لأنَّ الحرية والعدالة والحق لم تكن في نظره أسمى القيم.

وقد كان لفرويد الموقف الأساسي النقدي نفسه. وفي إمكاننا أن نسمّي طريقته في التحليل النفسي "فنّ الشك". وتحت تأثر بعض التجارب المتعلقة بالتنويم المغناطيسي ـ التي أظهرت له إلى أيَّ مدى يخال إنسانه ما في حالة الغشية من أشياء كواقع وحقيقة، أشياءَ لا تطابق في الظاهر الواقع، اكتشف فرويد أن معظم التصورات أيضاً لا تطابق الواقع عند ناس لا يعيشون في حالة غشية، وأننا من جهة أخرى لا نستشعر الجزءَ الأكبر من الواقع ـ وقد عَدَّ ماركس بنية المجتمع الاقتصادية والاجتماعية الواقع الأساسي، بينما رأى فرويد هذه البنية محققة في تعضية الفرد الشهوانية (المتعلقة بالليبيدو). على أن كليهما خالجه الشكّ المرير نفسه في كل العبارات المبتذلة والأفكار والتسويغات والاديولوجيات التي تمتلئ بها رؤوس البشر، وتكون الأساس لما يخدع الناس فيظنونه واقعاً.

هذا الشك في ما "يفكّر" به المرء مرتبطٌ ارتباطاً وثيقاً بالإيمان بقوة الحقيقة المحرِّرة. ولقد أراد ماركس أن يحرّر البشر من قيود التبعية والإغتراب ومن استعبادهم من طريق الاقتصاد. على أنَّ طريقته لم تكن العنف، كما ظن كثيرون. لقد حاول أن يكسب تأييد الأكثرية لأفكاره.

وبينما حقّ للمرء أن يستخدم، بحسب رأيه، العنف إذا ما قاومت الأقليّة بعنف إرادة الأكثرية، فإنَّ مشكلته الأساسية لم تكن كيف استطاع المرء أن ينتزع السلطة في الدولة، بل كيف استطاع المرء أن يكسب تأييد الناس لأفكاره. ولقد استعمل ماركس وأخلافه الشرعيون في "دعايتهم" طريقة كانت مناقضة لطريقة السياسيين مناقضة الضد للضد، سواءٌ أكانت المسألة مسألة سياسيين بورجوازيين أو فاشيين أو شيوعيين. ولم يرد أن يؤثر في البشر بفنون الإقناع الديمغاجوية الدهماوية، بأن يخلق عن طريق الخوف والإرهاب أوضاعاً تتعلق بتنويم شبه مغناطيسي، بل توجه إلى الواقعية والحقيقة وخاطبهما. إن المفهوم الذي يقوم على "سلاح الحقيقة" عنده هو نفس المفهوم عند فرويد، وهو أنّ الإنسان يعيش في أوهام، لأن هذه الأوهام تهوِّن ألم الحياة الواقعية. وحين يستطيع الإنسان أن يرى هذه الأوهام كما هي عليه في الواقع، وحين يستطيع أن يصحو من حالة شبه حالمة، فإنه يستطيع في مثل هذه الأحوال أن يعي نفسه، ويستطيع أن يستشعر قوته وطاقته ويبدّل الواقع بحيث يستغني عن الأوهام. إنَّ "الوعي الزائف"ـ وهذا يعني صورة مشوّهة للواقع ـ ليضعف الإنسان. أمّا الاحتكاك أو الاتصال بالواقع وتكوين صورة صحيحة عنه، فيقوّيه.

وعلى هذا اعتقد ماركس أنَّ أهمَّ الأسلحة هو الحقيقة، وكشفَ الحقيقة وراء الأوهام والاديولوجيات التي تحجبها وتسترها. وفي هذا يقوم الشيء المميز للدعاية الماركسية: إنها نداء عاطفي للوصول إلى أهداف سياسية معيّنة. إنه نداء يقوم على تحليل علمي لظواهر اجتماعية تاريخية. وإنّ أشهر أمثلة هذا المزج لهو البيان الشيوعي الذي يشتمل في صيغة محكمة على تحليل ممتاز واضح ومفهوم للتاريخ، ولتأثير العوامل الاقتصادية والعلاقات الطبقية، وهو في الوقت

نفسه منشور سياسي ينتهي بنداء عاطفي وجداني إلى طبقة العمال. ولم يثبت ماركس وانجلز وبيْبل وغوريه وروزا لوكسميورغ أنَّ القائد السياسي يجب أن يكون عالم اجتماع وكاتباً، في آن واحد، بل إن لينين وقادة آخرين للحركة الاشتراكية كانوا كتاباً ودرسوا علم الاجتماع والعلوم السياسية (وستالين نفسه الذي كان ذا موهبة علمية وأدبية محدودة، رأى نفسه مدفوعاً إلى أن يؤلف كتباً أو يوعز بأن تكْتب باسمه، لا لشيء إلا لكي يثبت شرعيته خلفاً لماركس ولينين). والحق أنَّ الاشتراكية غيرت وجهها كليّاً في عهد ستالين. ولما كان النظام السوفيتي لم يخضع لأيّ تحليل علمي، فقد استحال علماء الاجتماع السوفييت إلى مدافعين عن نظامهم ومذهبهم. ولم تعد لهم وظيفة علمية إلاّ في أشياء فنيةً لها علاقتها بالإنتاج والتوزيع والتنظيم وغير ذلك. وبينما كانت الحقيقة لماركس سلاحاً أفاد في أن يحدث تغييراً اجتماعياً، فإنَّ فرويد استخدمها سلاحاً لإحداث تغيير فردي. لقد كان الاستشعار أو الإدراك أهم العوامل في العلاج الفرويدي. ولقد رأى فرويد أنه حين يتأتّى للمريض أن يفهم الطابع الخيالي لأفكاره المشعور بها، وحين يستطيع أن يدرك الواقع وراء هذه الأفكار، وحين يستطيع أن يجعل اللاشعور شعورياً، فإنه يكتسب في مثل هذه الأحوال أيضاً قوة ليتحرر من اللاعقلانيات، ويتغير. ولا يمكن بلوغ هدف فرويد (حيثما كان الهو يجب أن يصبح الأنا) إلاّ إذا أجهد المرء عقله واخترق التخيلات والأوهام وتوصل إلى الشعور بالواقع وإدراكه. وهذه هي بالذات وظيفة العقل، وهي الحقيقة التي تمنح العلاج بالتحليل النفسي تفرّده أمام كل أشكال العلاج الأخرى. إن كل تحليل نفسي لمريض ما هو إلا مخاطرة جديدة مبدعة للبحث. وطبيعي أن هنالك نظريات ومبادئ عامة يستطيع المرء أن يستعملها، على أنه لا

يوجد أنموذج أو "صيغة" يمكن تطبيقها على فرد مريض أو قد تساعده وتصلح من شأنه.

ومثلما كان على القائد السياسي أن يكون، في رأي ماركس، عالم اجتماع، فإن الطبيب النفساني، في رأي فرويد، يجب أن يكون قادرا على أن يقوم بأبحاث علمية. إن الحقيقة هي بالنسبة لهما كليهما الوسط الأساسي لتغيير المجتمع أو الفرد؛ إن المفتاح للعلاج الاجتماعي والفردي هو التوعية والتنبيه.

إن ما نادى به ماركس من أن: "المطالبة بالتخلي عن الأوهام هي المطالبة بالتخلي عن حالة تتطلب الأوهام" يمكن أن يكون صادرا عن فرويد أيضاً. فكلاهما أراد أن يحرر الإنسان من قيود أوهامه لكي يزوده بالإمكانية، ليصحو ويتصرف تصرف إنسان حر.

إن العنصر الثالث الذي يجمع كلا المذهبين هو نزعتهما الإنسانية، أي إن كل إنسان يمثل الإنسانية كلها، بحيث لا يوجد أي شيء إنساني يمكن أن يكون غريباً عنه. لقد كان ماركس مثل فولتير وليسنغ وهردر وهيجل وغوته. ولقد عبر فرويد عن مذهبه الإنساني أول ما عبر في مفهومه عن اللاشعور. إذ ذهب إلى أن الناس كلهم عندهم نفس الدوافع اللاشعورية، وعلى هذا هم قادرون على أن يفهموا بعضهم بعضاً حين يجرؤون فقط على أن يغوصوا في عالم اللاشعور السفلي. وقد استطاع أن يدرس تخيلات مرضاه اللا شعورية من دون أن يمتعض من ذلك أو يحكم عليها أو يستغربها. "فالمادة التي تنشأ عنها الأحلام"، وعالم اللاشعور كله، صارا بالنسبة لفرويد موضوع بحثه، لأنه عرف خصائصهما الشاملة العميقة في إنسانيتها.

إن الشك وسلطان الحقيقة والمذهب الإنساني هي مبادئ رئيسة ودوافع لمؤلفات ماركس وفرويد. والفصل التمهيدي الذي يعرض للأرضية

المشتركة التي نشأت عنها أفكارهما قد يكون ناقصاً إن لم نتطرق على الأقل إلى سمة مشتركة بين المذهبين كليهما أيضاً: النظر الديناميكي والديالكتيكي إلى الواقع. ومعالجة هذا الموضوع أهم بكثير من أن فلسفة هيجل لم تكن في البلدان الأنجلو سكسونية موضوعاً، بحيث لا تفهم طريقة ماركس وفرويد الدينامية إلا بصعوبة. ولنا أن نبدأ ببعض الأمثلة المستمدة من ميدان علم النفس وعلم الاجتماع على سواء.

وليكن مثالنا من علم النفس عن رجل كان قد تزوج ثلاث مرات. وفي كل مرة كانت الحادثة نفسها تتكرر على نفس المنوال. فهو يعشق فتاة جميلة ويتزوجها ويسعد بعض الوقت سعادة شديدة. ومن ثم يشرع يشكو من أن زوجته مستبدة جائرة وتحد من حريته وغير ذلك. وبعد فترة من الزمن يتعاقب فيها الشجار والصلح، يعشق فتاة أخرى تشبه زوجته، شبهاً كبيراً. ويطلق زوجته ويتزوج "حبّه" الثاني "الكبير". ويصل به الحال إلى النتيجة نفسها، ولكن بتعديلات طفيفة، فيتكرر عشقه لفتاة من طراز مماثل، ويطلق مرة أخرى، ويتزوج "حبه" الثالث "الكبير". وتتكرر النتيجة ويعشق فتاة رابعة موقناً أن الحب هذه المرة هو حب حقيقي خالص (وينسى في أثناء ذلك أنه كان قد أيقن في المرات السابقة نفس اليقين) ويريد أن يتزوج الفتاة، فما الشيء الذي سنقوله لهذه الفتاة الأخيرة لو سألتنا عن رأينا فيما لو كان لها أمل في زواج سعيد؟ به. وفي وسع المرء أن يبدي رأيه في هذه المشكلة على وجوه شتى. فإما أن يحكم عليها وفق الطريقة السلوكية بأن يستدل المرء على مستقبله من سلوكه السابق، وفي مثل هذه الأحوال قد يحاجج المرء على النحو التالي: "بما أنه هجر زوجته ثلاث مرات فأغلب الظن أنه سيقدم على ذلك أيضاً في المرة الرابعة. ولذلك فإن الزواج منه مخاطرة. إن لهذا الموقف الواقعي التجريبي بعض الحسنات. ولكن لو أن أم الفتاة تقدمت بهذه الحجج لصعب عليها تدحض

حجة ابنتها إن قالت: إنه لصحيح أنه تصرّف على هذا النحو ثلاث مرات، إنْ ذلك لا يعني أن التصرف نفسه سيتكرر هذه المرة. فإمّا أنه قد تغير ـ سيكون الاعتراض. ومن ذا الذي يستطيع أن يدّعي أنَّ إنساناً ما لا يمكن أن يتغير؟ ـ وإمّا أنَّ النساء الأخريات لم يكنَّ من النوع الذي استطاع أن يحس نحوه بحب عميق جداً، بينما على حين يروق له الحب نفسه. وليس هنالك حجة مقنعة يمكن أن ترد بها الأم على ذلك. وحين تتعرف الأم على الرجل نفسه وترى أنه افتتن حقاً بابنتها، وأنّه يتكلم عن حبّه لها بصدق وإخلاص ففي مثل هذه الحالة قد تغيّر الأم رأيها وتقتنع برأي ابنتها. فالأم والابنة تتناولان المسألة نفسها على نحو غير ديناميكي: فإمّا أن تتنبآ بشيء يقوم على السلوك السابق للشخص المذكور، أو أنهما تقيمان تنبؤهما على ما يقوله ويفعله من لحظة إلى أخرى، على أنه ليس في وسعهما أن تثبتا أن تنبؤاتهما هي أكثر من تخمينات.

ما الشيء الذي يميّز بخلاف ذلك وجهة نظر ديناميكية؟ إنَّ الشيء الجوهري في هذه الطريقة هو أنَّ المرء ينفذ إلى الأثر السطحي للسلوك السابق أو الحالي، ويصل إلى فهم للقوى التي أفضت إلى السلوك السابق. فإذا كانت هذه القوى لا تزال موجودة، ففي الإمكان الافتراض أن الزواج أيضاً لن ينتهي نهاية تختلف عما انتهت إليه حالات الزواج السابقة. أمّا إذا تغيّرت القوى التي يقوم عليها هذا السلوك، فلا بد للمرء من أن يفسح المجال للإمكانية أو حتى للاحتمال بأن النتيجة ستكون في هذه المرّة نتيجة أخرى، رغم السلوك السابق. وأية قوى هي هذه القوى التي نتكلم نحن عنها هنا؟ إنَّ المسألة عند هذه القوى ليست أبداً مسألة شيء سري أو حصيلة تأمّل خالص. فهي تظهر على نحو تجريبي حين ندرس سلوك الشخص المعني على نحو مناسب. وعلى هذا نستطيع أن نفترض على سبيل المثال أنَّ الرجل لم يتخلَّ عن ارتباطه بأمه، وأنَّ المسألة تتعلق

بإنسان شديد النرجسية، يخامره الشك العميق برجولته، وأنّه مراهق متأخر لديه الحاجة الدائمة إلى أن يكون موضع الإعجاب والمحبة، بحيث أنه سرعان ما يملُّ امرأة بعد أن فاز بها، إذا ما وجد امرأة تلبّي له هذه الحاجات. إنه يحتاج إلى إثباتات جديدة لجاذبيته، وعلى هذا يجب أن يبحث عن امرأة أخرى تحقق له ذلك. وفي الوقت نفسه هو بحق وقفٌ على النساء، وتابعٌ لهنَّ ويخافهن. وعلى هذا تزوّده كل علاقة وديّة تدوم زمناً أطول بالإحساس أنه أسير. إنّ القوى التي تفعل فعلها هنا هي نرجسيّته وتبعيّته وشكّه بذاته. وهي تخلق الحاجات التي تؤدي إلى هذا السلوك الموصوف أعلاه. وكما قدّمت، فإن المرء لا يكتشف هذه القوى مطلقاً بناءً على تأملات مجرّدة. وفي الإمكان مراقبتها على أكثر من وجه: كأنْ يحلّل المرء أحلاماً وتداعياتٍ حرةً وأخيلة، ويراقب تعابير الوجه والحركات وطريقة كلام الشخص المذكور وغير ذلك. والحق أنها كثيراً ما تكون بادية للعيان على نحو غير مباشر، إلاّ أنّه يجب على المرء أن يستدل عليها. وفضلاً عن ذلك فإنه ليس في وسع المرء أن يتعرف عليها إلاّ في داخل إطار نظري من الصلات يكون لها فيه مكانها وأهميتها. على أنّ هذه القوى ليست في المقام الأول لا شعورية فحسب، بل إنها تناقض وتعارض التفكير الشعوري للشخص المذكور. إنه على يقين من أنه سيحبّ هذه الفتاة إلى الأبد، وأنه ليس وقفاً على أحد، بل إنه قوي وذو ثقة بنفسه ومعتمد عليها. ويفكر الإنسان العادي هكذا: أنّى للمرء أن يتنبأ أن رجلاً عنده الإحساس أنه يحبُّ امرأة حبّاً صادقاً، سيهجر هذه المرأة بعد زمن قصير متعلّلاً في أثناء ذلك بأشياء غاية في الغموض مثل "رابطة الدم" و"النرجسية" وغير ذلك؟ ألا يستطيع المرء أن يحكم على ذلك بأم عينيه وبأذنيه أفضل مما هو على أساس استنتاجات من هذا القبيل؟

إن المشكلة في علم الاجتماع الماركسي هي نفسها. وهنا أيضاً يمكن أن يظهر النظر الديناميكي على النحو الأفضل عبر مثال عملي. لقد بدأت ألمانيا حربين، حرب عام 1914 وحرب، 1939 وكادت أن توفق فيهما إلى أن تغزو جاراتها الدول الغربية وتهزم روسيا. لكنها هُزمتْ بعد انتصاراتها الأولى انهزمت ألمانيا أمام تفوّق الولايات المتحدة بخاصة، وكان اقتصاد ألمانيا منهكاً محطماً، لكنها سرعان ما استعادت قواها في المرتين، وما مضى على الحرب إلاّ خمس أو عشر سنوات حتى وصلت هذه الدولة مرةً أخرى إلى نفس القوة العسكرية والاقتصادية التي كانت لها قبل الحرب. واليوم وبعد أكثر من خمس عشرة سنة بعد الهزيمة التي كان دمارها أشمل وأوسع مما كان عليه في الحرب العالمية الأولى، فإنَّ ألمانيا صارت في أوروبا أقوى الدول (بعد الاتحاد السوفييتي) على الصعيد العسكري والصناعي. ولئن كانت فقدت قسماً كبيراً من أراضيها السابقة، إلاّ أنّ رخاءها أعظمٍ بكثير مما كان عليه من قبل. فألمانيا اليوم تتمتع بحكومة ديمقراطية. وليس لها إلاّ جيش صغير وسلاحٌ بحري وسلاح طيران. وتعلن أنها لن تقوم بأية محاولة لتستعيد أراضيها المفقودة بالقوة، مع أنها لم تتخلَّ عن مطالبتها بهذه الأراضي. وتنظر الحكومات السوفييتية ومجموعات صغيرة في الدول الغربية إلى ألمانيا الجديدة هذه بملء الريبة والخوف. ويحاجج المرء بأن ألمانيا هاجمت جاراتها مرتين، وتسلحت مرة أخرى رغم هزيمتين، وأنّ جنرالات ألمانيا "الجديدة" هم أنفسهم أولئك الذين كانوا قد خدموا على يد هتلر، وأنه من المتوقع أنَّ ألمانيا ستقوم بالمحاولة الثالثة وستهاجم هذه المرة الاتحاد السوفييتي لكي تسترد أراضيها المفقودة. وعلى هذه الحجج تردّ دول الناتو (حلف الأطلسي) ومعظم ممثلي الرأي العام أنَّ هذه الظنّة لا أساس لها من الصحة وأنها خيالية، إذ يعلن قادت ألمانيا أنهم يريدون سلاماً، أوليس

الجيش الألماني بفرقه الأثنتي عشرة صغيراً جداً بحيث أنـه لا يشـكل أيَّ خطـر لأي شـخص كـان؟ وحـين نحسـب حسـاباً لتصـريحات الحكومـة الألمانية (ولنفترض أن المرء صدّق أنهـا تطـابق الحقيقـة) وحـين نضـع في اعتبارنا القوة العسكرية الحاليـة لألمانيـا، حينئـذٍ يظهـر لنـا رأي النـاتو (الحلف الأطلسي) مقنعاً حقاً. على أن الحجة أنّ الألمان سيهاجمون مـرة أخرى لأنه سبق لهم أن فعلوا ذلك هي أيضاً حجة غير قاطعـة. والمشـكلة هي أنَّ المرء ليستطيع أن يـبرهن بعـض الشـيء أن ألمانيـا تغيّـرت. وهنـا أيضاً، وكما في مثالنا المسـتمدِّ مـن علـم الاجتمـاع، نبقـى مقتصـرين علـى تخمينات إذا لم نبدأ بتحليل القوى التي تكمن وراء التطور الألماني.

إنَّ ألمانيا هي آخر مَنْ جاء من الأنظمـة الصـناعية الغربيـة الكـبيرة، وقـد بدأت صعودها الرائع بعد عام 1871. وقد بلغ إنتاج الحديد عندها في عـام 1885 إنتاج الحديد عنـد انكلـترا. وفي عـام 1914 كانـت ألمانيـا متفوقـة على انكلترا وفرنسا تفوّقاً كبيراً. وكان لدى ألمانيا نظام صـناعي منـتج جـداً، وكان لليد العاملة النشيطة المثقفة الواعية نصيبٌ كبير في ذلك، ولكـن لم يكـن لديها مواد أولى كافيـة، ولم يكـن لـديها إلاّ القليـل مـن المستعمرات. ولكـي تحقّق قوتها الإنتاجية الاقتصـادية علـى نحـو أعلـى كـان لا بـدَّ لهـا مـن أن تتوسع، وكان عليها أن تغزو أقاليم في أوربا وأفريقيا تمتلـك مـواد أوليـة. وفي الوقت نفسه كان لألمانيا هيئـة ضـباط وفـق التقليـد البروسـي، وتميـزت هـذه الهيئة منذ زمن طويل بانضباطها وولائها وحماستها للجـيش. لقـد اجتمعـت القوة الإنتاجية الصناعية والنزعـة الخاصـة بهـا إلى التوسـع بمهـارة الجـيش وطموحـه، فكـان المـزيج المتفجـر الـذي سـاق ألمانيـا في عـام 1914 إلى أولى مغامراتها الحربية. ولم تسعَ الحكومة الألمانية في عهـد بيتمـان ـ هولفيـك إلى الحرب؛ بل إنَّ رجال الجيش دفعوهـا إلى ذلـك. ولم يمـضِ إلاّ ثلاثـة أشـهر على الحرب حين استساغت الحكومة أهداف الحرب التي تقـدم بهـا إليهـا

ممثلو الصناعة الثقيلة والمصارف الكبرى. وكانت أهداف الحرب هذه في كثير أو قليل هي نفس الأهداف التي تطلبت من الألمان كلّهم اتحاداً كان منذ السبعينات القوة الدافعة في الأوساط الصناعية. وكانت المسألة مسألة مخزون الحديد والفحم اللوكسمبورجي والبلجيكي والفرنسي، ومسألة المستعمرات في افريقيا (لا سيما مسألة كاتنغا) وبعض المناطق في الشرق. وخسرت ألمانيا الحرب، لكنّ الصناعيين والضباط أنفسهم بقوا في السلطة رغم الثورة التي بدت تهدّدهم فترة قصيرة من الزمن. وفي الثلاثينات استعادت ألمانيا السيطرة التي كانت لها قبل 1914. على أنّ الأزمة الاقتصادية الكبيرة بملايينها الستة العاطلين عن العمل هدّدت النظام الرأسمالي بأسره، واستطاع الإشتراكيون مع الشيوعيين أن يكسبوا نحو نصف أصوات الناخبين كلهم، وكسب النازيون ملايين لبرنامجهم الحزبي المعادي في الظاهر للرأسمالية. ووافق الصناعيون والمصرفيون والجنرالات على عرض هتلر ليحبطوا الأحزاب اليسارية وأجزاب العمال، ولينبّهوا روحاً قومياً ويبنوا جيشاً جديداً قوياً. وتركوه، مقابل ذلك، ينجز برنامجه العرقي الذي لم يُرْضِ في الحقيقة حلفاءه العسكريين والصناعيين. على أنهم لم يعترضوا عليه. إنَّ القوة النازية الوحيدة التي كان يمكن أن تكون خطراً على الصناعيين والجيش كانت فصيلة الاقتحام النازية (S A) التي سحقت عام 1934 وقضي عليها عملياً من طريق الإبادة الجماعية لقادتها. لقد كان هدف هتلر إنجاز نفس البرنامج الذي أراد لوديندورف أنْ يحققه في عام 1914. وكان الجنرالات هذه المرة أكثر تحفّظاً في خططهم الحربية.

ولكن بما أنّ هتلر ظفر بعطف الحكومات الغربية، فقد فإنّه استطاع أن يقنع جنرالاته بقدراته الفذة وصحّة خططه العسكرية. وحظي بتأييدهم للحرب عام 1939 التي توخت نفس الأهداف التي كان القيصر قد رمى إليها عام 1914. وبينما تعاطف الغرب مع هتلر حتى

عام 1938، ولم يحتجَّ على اضطهاداته السياسية والعرقية، فقد تبدّل الموقف لما تخلّى هتلر عن سلوكه الحذر، وأقحم من ثمَّ بريطانيا وفرنسا في الحرب. ومن هنا ساد الانطباع أنَّ الحرب ضدّ هتلر هي حرب ضد الديكتاتور، لكن المسألة كانت، كما في عام 1914، مسألة حرب على هجوم على الوضع الاقتصادي والسياسي للدول الغربية.

بعد الهزيمة اُبْتِدِعَ أن ألمانيا الأسطورة أنَّ الحرب العالمية الثانية كانت حرباً على الديكتاتورية النازية، بأنّ تخلّصت من أشهر زعماء النازية البارزين (ودفعت لليهود ولحكومة اسرائيل مبالغ كبيرة كتعويض). وبهذا حاول المرء أن يبرهن أنَّ ألمانيا الجديدة تمايزت كل التمايز عن ألمانيا القيصرية والهتلرية. أمّا في الحقيقة، فلم يتغيّر الموقف الأساسي. فالصناعة الألمانية هي اليوم قوية أيضاً كما كانت عليه قبل الحرب العالمية الثانية، والأرض التابعة لألمانيا تقلّصت أكثر فأكثر. ولا يزال الجيش الألماني نفسه، ولو أنّ المالكين والأشراف فقدوا أساسهم الاقتصادي في بروسيا الشرقية. فلا تزال القوى الكامنة وراء سياسة التوسع الاقليمي هي نفس القوى التي كانت عام 1914 وعام 1939. ولا يزال لها اليوم طبيعة ديناميكية أقوى، كأنْ تطالب باستعادة الأراضي "المسلوبة". وإلى ذلك تعلّم الزعماء الألمان درساً. فهذه المرة تحالفوا منذ البداية مع الولايات المتحدة عوض عن أن يكون من هو أقوى دول الغرب عدواً ممكناً لهم. وتضامنوا هذه المرة مع أوربا الغربية كلها آملين أن يبرزوا من وسط ذلك كدولة قيادية لأوربا الموحدة، بعد أن يكونوا أقوى الدول على الصعيد العسكري والاقتصادي. إنَّ أوربا الجديدة التي تقودها ألمانيا ستكون توسعيّة أيضاً مثلما كانت ألمانيا القديمة، وسيكون في سعيها لاستعادة الأراضي الألمانية السابقة خطرٌ أكبر على السلام. إنني، بهذا، لا أود أن أزعم أن ألمانيا تريد الحرب. والمؤكد أنني لا أريد أن أزعم أنها تريد حرباً ذرية.

وأغلب الظن أنَّ هذا الحساب التقديري قد لا يؤدي إلى حرب، لأنَّ المنظومة السوفييتية لن تنظر بهدوء وتراقب كيف تقوى ألمانيا وتشتد، كما فعلت بريطانيا العظمى وفرنسا في عام 1914 وعام 1939.

إنَّ المسألة هنا أيضاً هي أنَّ قوى اقتصاديةً واجتماعيةً ووجدانيةً تفعل فعلها، وقد سبّبت في غضون خمس وعشرين سنة حربين، ويحتمل أن تسبّب حرباً أخرى، وليس لأنَّ أحداً ما يريد حرباً؛ وهذه القوى تفعل فعلها من دون علم البشر، وتؤدي إلى تطورات تبعث على الحرب. على أنّ تحليلاً لهذه القوى يمكن أن يساعدنا على فهم الماضي والتنبؤ بالمستقبل. وإنَّ رأياً يقتصر على مراقبة ظواهر كما هي موجودة في الوقت الحاضر، ليس بكافٍ.

كان لماركس مثل فرويد، سابقوه. على أنهما كانا أوَّل من عالج موضوعهما بطرق علمية. وبذلك حقّقا للمجتمع أو للفرد ما حققه علم وظائف الأعضاء للخلية الحية، وما حققته الفيزياء النظرية للذرة. ويرى ماركس المجتمع بنية معقدة ذات قوى متباينة متعددة، على أنه يمكن الكشف عنها وإثباتها. إن معرفة هذه القوى تمكّن من فهم الماضي والتنبؤ بالمستقبل إلى حدّ ما أيضاً. وطبيعي أنَّ هذا لا يعني أن حوادث معينة ستحدث في كل الظروف، بل إنَّ هذا يعني أنه ثمة إمكانيات محددة على الإنسان أن يختار بينها.

لقد اكتشف فرويد أن الإنسان بصفته قيمة روحية عقلية يتركّب من قوى يمكنها أن تكون ذات طبيعية متباينة متناقضة، وتكون مشحونة بطاقة. والمسألة هنا أيضاً هي مسألة المهمة العلمية لمعرفة نوعيّة هذه القوى ومعرفة شدّتها واتجاهها، ولفهم الماضي والتمكن من التنبؤ باختبارات لأجل المستقبل. وهنا أيضاً فإنَّ تغييراً ما ليس بممكن إلاَّ بقدر ما تسمح به البنية الموجودة للقوى. وفضلاً عن ذلك فإنَّ تغييراً حقيقياً، وليكن تغيير

طاقة داخل البنية المعلومة، لا يتطلب معرفة عميقة وشاملة لهذه القوى والقوانين فحسب، بل يتطلب أيضاً جهوداً كبيرة وإرادة قوية.

إنَّ الأرضية المشتركة التي انبثقت منها أفكار ماركس وفرويد هي تصوّرات عن المذهب الإنساني والإنسانية التي تعود أصولها إلى التقليد اليوناني الروماني واليهودي المسيحي. وقد وجدت من جديد مدخلاً لها مع عصر النهضة إلى التاريخ الأوربي، وتطورت تطوراً كاملاً في القرن الثامن عشر والتاسع عشر. وقد كان المثل الأعلى الإنساني لعصر النهضة هو تطوّر الإنسان الكلّي الذي رآه المرء أعلى ذرى التطور الطبيعي.

إنَّ دفاع فرويد عن حقوق الغرائز الطبيعية أمام قوى العرف الاجتماعي هو جزء من تقليد المذهب الإنساني، أما مثله الأعلى فهو أن العقل يجب أن يتحكم بهذه الغرائز ويهذبها ويسمو بها. وإنَّ احتجاج ماركس على النظام الاجتماعي الذي تشوّه فيه الإنسان من طريق الاستعباد والاقتصاد، وكذلك مثله الأعلى في تطوير الإنسان الكلي غير المستلب، ليعودان إلى نفس التقليد الإنساني. ولقد أضرّ برؤيا فرويد مذهبه في الحياة، هذا المذهب المادي الديناميكي الذي لم تفسَّر فيه حاجات الإنسان إلاّ تفسيراً جنسيّاً.

لقد كانت رؤيا ماركس أوسع بكثيرا، ذلك لأنه أدرك تأثير المجتمع الطبقي المشوّه، ولأنَّه استطاع أن يتوصل إلى رؤيا الإنسان غير المشوَّه، وإمكانيات تطوّره في مجتمع إنساني. أما فرويد فقد كان مصلحاً تحرّرياً، بينما كان ماركس ثورويا متطرفاً. ومع أنهما كانا مختلفين فقد عمرت صدريهما إرادة مطلقة لتحرير الإنسان، وثقةٌ مطلقة أيضاً بالحقيقة كأداة للتحرير، وعمر صدريهما الإيمانُ بأنَّ الشرط لتحرير الإنسان هو قدرة الإنسان على أنْ يحطّم قيود الوهم.

الفصل الثالث

مفهوم الإنسان ومفهوم طبيعته الإنسانية

البوذي واليهودي المسيحي. وقد طوّرت البوذية صورة الإنسان إلى مفاهيم وجودية وانتروبولوجية، وذهبت إلى أنَّ القوانين النفسية نفسها تنطبق على كل الناس لأنَّ الحالة الإنسانية Conditio Humano هي نفسها بالنسبة لنا جميعاً، ونحن نعيش كلنا في وهم انفصال ذاتنا وثباتها، ونحن نحاول أن نجد جواباً على مسألة وجودنا، بانْ نحاول أن نتشبّث، في جشعٍ ونهمٍ، بالأشياء كلها، ولا سيّما الشيء الخاص "بذاتنا". إننا كلنا نعاني ونتألم، لأنَّ هذا الجواب على الحياة خطأ ولن يكون في وسعنا أن نتخلص من ألم الجواب الخاطئ على الحياة، ولن يكون في وسعنا أن نتخلّص من الألم إلاّ إذا أعطينا الجواب الصحيح، أي إذا تغلبنا على وهم انفصالنا، وتغلبنا على جشعنا وصحونا لكي ندرك الحقيقة الأساسية التي تتحكم بوجودنا.

إنَّ التقليد اليهودي ـ المسيحي الذي يعتقد بخالق وحاكمٍ أعلى هو الله، يعرّف الإنسان على نحو آخر. إنَّ رجلاً واحداً وامرأةً واحدة هما سلفان للجنس البشري كله، وهذان السلفان والأجيال القادمة كلها خلقوا "على صورة الإله". فهم كلهم يشتركون مع بعضهم بنفس الصفات والسمات التي تجعلهم بشراً، وتمكنهم من أن يعرفوا بعضهم، ويحبّوا بعضهم بعضاً. وإنَّ هذا لهو الشرط لرؤيا نبوية لعصر انتظار المنقذ والتوجيه السلمي للبشرية جمعاء.

إنَّ سبينوزا، أبا علم النفس الديناميكي الحديث، هو من بين الفلاسفة الذين سلّموا "بنموذج للطبيعة الإنسانية" يمكن إثباته وتحديده، وتنتج عنه قوانين سلوك إنساني وردود أفعال إنسانية. وكان في وسع المرء أن يفهم الإنسان بعامة، لا إنسان هذه الحضارة أو تلك فحسب، بل إنه استطاع أن يفهم أيَّ كائن آخر في الطبيعة، لأن الإنسان هو نفسه دائماً وأبداً، ولأنَّ القوانين نفسها تنطبق علينا كلنا في كل الأزمان.

وقد اعتقد فلاسفة القرن الثامن عشر والتاسع عشر (لا سيما غوته وهيردر) أنَّ الإنسانية المتأصلة في الإنسان ستقوده إلى مراحل تطور أعلى وأعلى. وآمنوا أنَّ كل واحد لا يحمل فرديته الخاصة به فحسب، بل إنه ليحمل في الوقت نفسه في أعماقه الإنسانيةَ كلها بكل إمكانياتها. وعلى هذا كانت رسالتهم في الحياة محصورة في تطوير الكلّ من طريق الفردية. وبصوت الإنسانية أيقنوا أنَّ كل واحد تزوّد به، ويمكن أن يفهمه كلّ كائن إنساني[2].

واليوم فقدت اعتبارها فكرة طبيعة إنسانية أو طبع ما للإنسان، وإمّا لأننا ازددنا تشككاً في المفاهيم الميتافيزيقية المجردة مثل "طبيعة الإنسان"، وإمّا لأننا أضعنا منّا تجربة الإنسانية التي قامت عليها التصوّرات البوذية واليهودية ـ المسيحية وأفكار سبينوزا وعصر التنوير أيضاً. ويميل علماء النفس والاجتماع في الوقت الحاضر إلى الرأي القائل إنّ الإنسان ورقة لا يمكن وصفها، وتكتب عليها الحضارة الموجودة في حينها نصوصها.

والحق أنهم لا ينكرون تفرّد النوع الإنساني، على أنهم حرّروا مفهوم الإنسانية من كل المضامين تقريباً، ومن الجوهر كلّه.

وخلافاً لهذه النزعات الحالية، ذهب ماركس وفرويد إلى أنَّ سلوك البشر يمكن فهمه، ذلك لأنَّ المسألة هنا هي مسألة سلوك الإنسان ومسألة سلوك جنس معيّن يستطيع المرء أن يعرفه ويحدّده من حيث طبعُه النفسي والروحي والعقلي.

---

[2]. انظر: كورف، هيرمان أوغست، روح عصر غوته، 4 مجلدات، لايبزيغ 1958، وكذلك الدراسة الرائعة حول المثل الأعلى للإنسانية في مسرحية غوتة "إفيغيني" لصاحبها: اوسكار زايدلين: "مسرحية غوتة افيغيني والمثل الأعلى الإنساني، في: مقالات في الأدب الألماني المقارن، تشابل هيل 1961.

أو أنَّ فرويد وضع "أنموذجاً للطبيعة الإنسانية"، على حدّ تعبير سبينوزا. وهذا الانموذج طابق التفكير المادي للقرن التاسع عشر. فقد تصوّر المرء الإنسان آلة تدفعها طاقة جنسية ثابتة نسبياً تسمى "الليبيدو". ويسبب هذا الليبيدو توتراً مؤلماً لا يخف إلاّ عبر عملية الاسترخاء الجسدي. ولقد سمّى فرويد الخلاص من التوتر المؤلم "لذة" Lust. وبعد تخفيف التوتر يتزايد الليبيدو ويشتد من جديد بسبب تفاعلات كيميائية في الجسد، وتنشأ بذلك الحاجة من جديد إلى تخفيف التوتر، وهذا يعني الحاجة إلى إشباع شهواني. وتقود هذه القوة المحركة من توتر إلى استرخاء ثم إلى توتّر جديد، ومن ألم إلى لذة ثم إلى ألم جديد ويطلق عليها فرويد "مبدأ اللذة". ويضعها نقيضاً "لمبدأ الواقع" الذي يملي على الإنسان ما ينبغي أن يطمح إليه في الدنيا التي يعيش فيها، وما ينبغي عليه أن يتفاداه إذا ما أراد أن يبقى. وكثيراً ما يتعارض مبدأ الواقع مع مبدأ اللذة، وإنَّ توازناً معيناً بينهما لهو الشرط للصحة النفسية، أما إذا اختلّ التوازن بين المبدأين فسوف ينتج عن هذا ظواهر متعلقة بالعصاب والمرض العقلي.

الفصل الرابع

التطور الإنساني

دوافعه إشباعاً تاماً مباشراً، وتحول الدافع المحبط إلى طاقة لا جنسيّة روحية وعقلية هي اللبنة في بناء الحضارة. (ولقد سمّى فرويد هذا التحويل للطاقة الجنسية إلى طاقة لا جنسية "تصعيداً" واصطنع في أثناء ذلك مماثلة من الكيمياء). وكلّما تطورت الحضارة صعّد الإنسان دوافعه الليبيدية الأصلية وكبت أيضاً هذه الدوافع وأحبطها. وأصبح أكثر حكمة وثقافة، على أنه يصبح إلى حدّ ما أقل سعادة أيضاً مما كان البدائي، ويميل ميلاً أشدّ إلى العصاب الذي هو نتيجة للتنازل الشديد عن الدافع. ويضجر الإنسان من الحضارة التي صنعها هو نفسه. ومع أنَّ التطور التاريخي هو من حيث المنجزات الحضارية ظاهرة إيجابية، إلاّ أنه يسبب للإنسان أيضاً قلقاً متزايداً واستياءً وعدم ارتياح، ويساعد على نشوء أمراضٍ العصاب.

إنَّ وجهاً آخر من نظرية فرويد في التاريخ ليرتبط بعقدة أوديب. وفي "الطوطم والتابو" يطوّر الغرض بأنه يجب البحث عن الخطوة الحاسمة من التاريخ البدائي إلى التاريخ المتحضرّ في ثورة الأبناء على آبائهم وفي قتل الأب المكروه. فالأبناء يوجدون نظاماً اجتماعياً يقوم على اتفاق يستثني من قتل الآباء وسط المتنافسين ويسنّ مباديء أخلاقية. ويتم تطوّر الطفل في رأي فرويد على طريق مماثل. فالولد يغار في الخامسة أو السادسة من عمره من أبيه غيرة شديدة ولا يكبت الرغبات الإجرامية ضده إلاّ تحت ضغط الخوف من الخصي. ولكي يتخلص من خوفه الدائم يتشبّع بتابو غشيان المحارم، ويكوّن على هذا النحو نواة ينمو ويتطور من حولها "ضميره" أو "الأنا الأعلى" عنده. ويضاف فيما بعد إلى المحرّمات الأصلية التي وضعها الأب محظوراتٍ ونواهٍ وأحكاماً لسلطات أخرى وللمجتمع.

لم يحاول ماركس أن يرسم تطوّر الإنسان الفرد. فلم يهمّه إلاّ تطوّر الإنسان في التاريخ.

ويتحدّد التاريخ في مجراه بتناقضات دائمة، كما يرى ماركس. فقوى الإنتاج تنمو، وبذلك ينشأ تضارب وتعارض مع الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية القائمة. فهذا التضارب "بين الآلة البخارية مثلاً والتنظيم الاجتماعي السابق للصناعة اليدوية" أحدث تغيرات اقتصادية واجتماعية. على أنَّ الاستقرار الذي نشأ من جديد يتعرض للخطر مرة أخرى من خلال تطوير قوى الإنتاج (من الآلة البخارية. مثلاً، إلى استعمال البنزين والكهرباء وحتى الطاقة الذريّة.) ويؤدي هذا إلى صور وأشكال جديدة للمجتمع تطابق قوى الإنتاج المتغيّرة أفضل مطابقة. ويقترن التضارب بين قوى الانتاج والبنى السياسية والاجتماعية بالصراع والنزاع بين الطبقات الاجتماعية. إن الطبقة الاقطاعية التي تقوم على أشكال إنتاج أقدم، تتعارض مع الطبقة الوسطى الجديدة، طبقة الصنائع اليدوية الصغيرة والتجار؛ وفيما بعد، وفي زمن قليل، تجد الطبقة الوسطى نفسها في صراع مع اليد العاملة ومدراء الشركات الصناعية الاحتكارية الكبرى الذين يحاولون أن يخنقوا الأشكال السابقة للشركات ذات الحجم الأصغر.

إنَّ التطور النفسي للإنسان ليحدث في نطاق العملية التاريخية. والمفهوم المركزي في نظرية التطوّر الماركسية هو علاقة الإنسان بالطبيعة كليّاً. وفي أثناء عملية التطوّر يستقلّ عنها أكثر وأكثر، ويبدأ بالسيطرة على الطبيعة، ويتحوّل في عملية العمل، وفي أثناء تحويل الطبيعة يتحوّل الإنسان نفسه أيضاً. وتتحدد حرية الإنسان وقدرته على التفكير بتفوقّه على الطبيعة. فهو أشبه بطفل في بعض النواحي. يترعرع تدريجياً؛ وإذا ما سيطر على الطبيعة وصار كائناً مستقلاً استطاع أن يطوّر كل قدراته الفكرية والوجدانية. وإنَّ مجتمعاً اشتراكياً، كما يفهمه ماركس، لهو مجتمع يبدأ فيه الإنسان اليافع بتنمية كل طاقاته وتطوير

الفصل الخامس

الدوافع الإنسانية

ما القوى التي تحث الإنسان ليتصرف بطريقة معيّنة؟ وما الدوافع التي تدفعه في اتجاه معيّن؟

يبدو كأنَّ ماركس وفرويد بعيدان عن بعضهما بعداً شاسعاً بالنسبة لهذه الأسئلة، وكأنَّ بين مذهبيهما تناقضاً لا يحل. والعادة أنَّ نظرية التاريخ "المادية" عند ماركس تفهم بهذا المعنى، كأنّما الدافع الأساسي للإنسان، كما يرى ماركس، هو رغبته في إشباع "مادي" وتطلعه إلى أن يستهلك الكثير ويحصل على الكثير الكثير. إنَّ الطمع في أشياء مادية كدافع أساسي للإنسان سيناقض ويخالف في مثل هذه الأحوال مفهوم فرويد الذي بموجبه ينبغي أن تكون الرغبة أو الحاجة الجنسية للإنسان هي الدافع الأساسي لعمله. ويبدو أنَّ الرغبة في الحيازة والتملك من جهة والرغبة في الإشباع الجنسي من جهة أخرى هما النظريتان المتعارضتان في الدوافع الإنسانية.

ينتج مما تقدَّم أنَّ الشيء الذي يتعلق بفرويد هو تفسير لنظريته مبالغ في تبسيطه وتشويهه. ويعتقد فرويد أن الإنسان تحثه وتدفعه تناقضات:

كأنْ يدفعه التناقض بين طلبه للذة الجنسية وتطلّعه إلى أن يبقى على قيد الحياة ويتغلب على بيئته ومحيطه. وقد ازداد هذا التضارب تعقيداً لمّا سلّم فرويد بعامل آخر يتعارض مع ما سبق ذكره من عوامل، وهو الأنا الأعلى، أو سلطة الأب التي تشرّبت بها الروح، وسلطة القواعد والمعايير المثلة به. وتبعاً لذلك فإنَّ الإنسان لا يكون مدفوعاً في مفهوم فرويد عن القوى المتعارضة إلاّ برغبته في الإشباع الجنسي. (وفي أثناء تطوير نظرياته التي أودّ أن أمرَّ بها هنا مروراً سريعاً، ابتدأ فرويد من تناقض آخر: فقد رأى في التضارب بين "دافع الحياة" و"دافع الموت" قوتين تتصارعان أبداً في أعماق الإنسان وتعلّلان عمله).

إنَّ تشويه نظرية الدوافع الماركسية أشدّ وأوضح من تشويه نظرية فرويد. فهو يبدأ بمفهوم "المادية". ولهذا المفهوم وللمفهوم المضاد، مفهوم "المثالية"، معنى يختلف كل الاختلاف بحسب السياق الذي يستعملان فيه. فإذا كانت المسألة موقفاً إنسانياً فإن المرء يفهم "المادي" على أنه إنسان يهمه في المقام الأول إشباع رغباته المادية، بينما ويفهم المرء "المثالي" على أنه شخص مدفوع بفكره، ولديه دافعٌ ديني أو أخلاقي. أمّا في المصطلح الفلسفي فتعني "المادية" و "المثالية" شيئاً آخر، ويجب فهم الماديّة عند ماركس بما يطابق هذا المعنى. (وبالمناسبة فإنَّ ماركس نفسه لم يستعمل هذا المفهوم قط.) وتعني المثالية من الناحية الفلسفية أنَّ الأفكار تمثّل الواقع الحقيقي، وأنه ليس للعالم المادي الذي ندركه بحواسنا أيُّ واقع حقيقي. أمّا بالنسبة للمادية السائدة في نهاية القرن التاسع عشر، فقد كانت المادة لا الأفكار هي الشيء الواقعي. وخلافاً للمادة الميكانيكية (التي يقوم عليها تفكير فرويد أيضاً) فإنَّ ماركس لم يهتم بالعلاقة السببيّة بين المادة والروح. لقد همّه أن يفهم كل الظواهر على أنّها نتيجة لعمل كائنات إنسانية واقعية حقيقية.

"وخلافاً للفلسفة الألمانية التي تهبط من السماء إلى الأرض، سيكون الصعود هنا من الأرض إلى السماء. وهذا يعني أنه لن تكون نقطة البدء مما يقوله الناس ويتصورونه ويتوهّمونه، ولا من الناس الذين قيل عنهم وتمّ تصوّرهم وتخيلهم، لكي يتم الوصول من هذا المنطلق إلى الإنسان الحقيقي؛ بل سيكون البدء من الناس العاملين حقاً، وتبعاً لحياتهم الواقعية يكون تصوير تطور الانعكاسات الأيديولوجية وأصداء هذه الحياة."[1]

تشترط "المادية" الماركسية أن نبدأ دراسة الإنسان بالإنسان الحقيقي الواقعي كما نجده ونلتقيه، لا أن نبدأ بأفكاره عن ذاته وعن العالم التي يحاول أن يصرّح بها عن نفسه. ولكي نفهم كيف حصل هذا الخلط بين المادية الشخصية والمادية الفلسفية في حال ماركس، علينا أن نسعى أيضاً إلى أن نضع نصب أعيننا نظريته التي يطلق عليها "نظرية التاريخ الاقتصادية". ولقد فهم المرء هذا المفهوم خطأ بما معناه أنه ليس في العملية التاريخية، بحسب ماركس، إلاّ دوافع اقتصادية تحدّد عمل الإنسان وتتحكّم به. وذهب المرء إلى أن المسألة لدى العامل "الاقتصادي" هي إذاً مسألة دافع ذاتي نفساني، أي مصالح اقتصادية. على أنّ ماركس لم يقصد هذا قط. فالمادية التاريخية ليست في نظره نظرية سيكولوجية. إنَّ مسلّمته الأساسية هي أنَّ الكيفية التي ينتج بها الإنسان تؤثر في حنكته وطريقته في العيش، وأنّ هذه الحنكة تؤثر بدورها في تفكيره وفي بنية مجتمعه السياسية والاجتماعية. من الناحية الاقتصادية لا يتعلق الأمر في هذا الصدد بدافع نفسي، بل بطريقة الإنتاج، ولا يتعلق بعامل سيكولوجي ذاتي، بل بعامل اقتصادي اجتماعي موضوعي. إنَّ فكرة ماركس بأن الإنسان

[1]. انظر: المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز)، القسم الأول المجلد الخامس، ص 26.

تصنعه وتصقله حنكته لم تكن جديدة في ذاتها. فقد كان عند مونتسيكو الفكرة نفسها حين زعم أن المؤسسات تصنع الناس؛ ولقد عبّر روبرت أوين عن هذا تعبيراً مماثلاً. أمّا الشيء الجديد في مذهب ماركس فقد كان تحليله المفصل لنوعية هذه المؤسسات وأنه يجب فهمهما على أنّها جزء من نظام الإنتاج الذي يميّز المجتمع.

في إمكان ظروف اقتصادية شتّى أن تخلق، بحسب ماركس، دوافع سيكولوجية مختلفة. وفي إمكان نظام اقتصادي معين أن يؤدي إلى تشكّل نزعات وميول زهدية متقشّفة (كما هي مثلاً في الرأسمالية المبكرة.) وفي إمكان نظام اقتصادي آخر أن يسبب في ظهور الرغبة في الادخار والكنز (كما هي الحال في رأسمالية القرن التاسع عشر.) كما أنَّ في إمكان نظام اقتصادي آخر أن يجعل المرء يتمنى في المقام الأول أن ينفق المال ويستهلك أكثر فأكثر (كما في رأسمالية القرن العشرين.) وليس لمذهب ماركس إلاّ مقدّمة واحدة شبه سيكولوجية: وهي أنَّ الإنسان يجب أن يشرب ويأكل بادىء ذي بدء، قبل أن يتمكن من الاهتمام بالسياسة والعلم والفن والدين وغيرها. وعلى هذا فإنَّ إنتاج الأشياء التي تخدم المعيشة المباشرة ودرجة التطور الاقتصادية الذي حقّقه المجتمع الموجود، ليشكّلان الأساس الذي تنهض عليه المؤسسات السياسية والاجتماعية، لا بل الفن والدين أيضاً ويصاغ الإنسان نفسه في كل مرحلة تاريخيّة طبقاً للحنكة السائدة في كل مرة، والتي تتحدد بدورها بطريقة الإنتاج. على أنَّ هذا كلّه لا يعني أنَّ الدافع للإنتاج أو الاستهلاك هو الدافع الأساسي للإنسان، بل على العكس، إنَّ ماركس ينتقد في المجتمع الرأسمالي أنه يجعل الرغبة في "الامتلاك" و "الاستهلاك" هي الرغبة المسيطرة على كل شيء في الإنسان. وبالنسبة لماركس فإنَّ إنساناً تتملكه رغبة الحيازة والاستهلاك لهو إنسان مشوّه.

لقد كان هدفه مجتمعاً اشتراكياً منظماً على نحو لا يكون فيه الربح أو الملكية الخاصة الهدفَ الأساسي للإنسان، بل التطوير الحر لكل قدراته وطاقاته. ليس الإنسان من يملك الكثير، بل إنَّ الإنسان الذي يكوّن الكثير هو الإنسان الإنساني بحق والمتطور كل التطور.

والحق إنه لمثال واضح وبارز جداً على قدرة الإنسان على أن يشوّه الأشياء ويسوّغها أنَّ ماركس لا غيره هو من هاجمه المتحدثون باسم الرأسمالية بسبب أهدافه "المادية" كما يقال. وهذا لا يغاير الحقيقة فحسب، بل إنَّ المقارنة في ذلك هي أن نفس المتحدثين باسم الرأسمالية يحاربون الاشتراكية قائلين: إنَّ دافع الربح الذي تقوم عليه الرأسمالية هو الدافع الوحيد الفعال للعمل الإنساني الخلاق، وعلى هذا ليس في إمكان الاشتراكية أن تنجز أيَّ شيء، ذلك لأنها ترفض أن يكون دافع الربح الباعث الأساسي للاقتصاد. وهذا كله يصبح أكثر تعقيداً ومناقضة حين ينعم المرء النظر في أنَّ الشيوعية الروسية أخذت بهذا التفكير الرأسمالي، فبات دافع الربح هو بالنسبة لمدراء المؤسسات والعمال والفلاحين في الاتحاد السوفييتي أهم دوافع الإنجاز في الاقتصاد المعاصر. وكثيراً ما يتفق النظام السوفييتي والنظام الرأسمالي، لا في الممارسة والتطبيق فحسب، بل في مزاعمهما النظرية حول الدوافع الإنسانية، وكلاهما يناقض بذلك ويعارض نظريات ماركس وأهدافه.[2]

---

[2]. يذهب ر. توكر بغير حق إلى أنَّ ماركس اعتقد أن العمل الذاتي الحرّ الخلاق يصير إلى عمل مغترب من طريق التجميع القسري للثروة. ويقوم خطأ توكر على ترجمة. خاطئة لقول ماركس في "المخطوطات الفلسفية الاقتصادية" الذي مفاده أن: "العجلات الوحيدة التي يحرّكها الاقتصاد الوطني هي الجشع". ويخلط توكر بين الذات والموضوع حين يقرأ الموضع على الشكل التالي: "العجلات الوحيدة التي تحرّك الاقتصاد الوطني هي الجشع." انظر: المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز): القسم الأول، المجلد الثالث، ص 81 وما بعد. وكذلك: ر. توكر: الفلسفة والأسطورة في كارل ماركس، 1961.

الفصل السادس

الفرد المريض والمجتمع المريض

ماذا يعني مفهوم الصحة النفسية عند فرويد وماركس؟ إنَّ مفهوم فرويد معروف بعامة. وطبقاً لذلك. تتنازع الإنسان رغبات الطفل فيه والمطالب التي يطلبها وهو يافع، إذا لم يفلح في أن يحلَّ عقدته الأدويبية، وبمعنى آخر، إذا لم يتمكّن من أن يتغلّب على رغباته وميوله الطفولية وأن يطوّر اتجاهاً تناسلياً ناضجاً. ويمثل النظام العصابي حلاً وسطاً بين حاجات الطفل الصغير والفتى اليافع، بينما يكون الذهان (Psychose) تلك الصورة لعلم الأمراض (الباتولوجيا) التي تجتاح فيها الرغبات الطفولية والأخيلة والأوهام الأنا البالغ، بحيث إنَّ حلاً وسطاً بين العالمين يصبح محالاً. وطبيعي أنَّ ماركس لم يطوّر قط أيَّ علم نفسيٍ مرضي منظم منسّق، على أنّه يتكلّم على صورة للتشوّه النفسي التي هي في نظره تعبير أساسي عن المرض النفسي، وتطمح الاشتراكية إلى التغلب عليها: وهذه الصورة هي الاغتراب (Entfremdung)[1].

---

[1]. بات مفهوم "الاغتراب" أكثر فأكثر محط الأفكار وموضع الاهتمام في مناقشة أقوال ماركس في انكلترا وفرنسا وألمانيا والولايات المتحدة وفي في يوغسلافيا وبولندة أيضاً. ومن أكثر المشاركين في هذا النقاش، اللاهوتيون الكاثوليك والبرتستانت، ومنهم الاشتراكيون

فما الاغتراب في مفهوم ماركس؟ إنَّ الشيء الجوهري في هذا المفهوم الذي طوّره هيجل في باديء الأمر، هو أنَّ العالم (الطبيعة والأشياء والناس الآخرين والإنسان نفسه) بات غريباً عن الإنسان، فهو لا يرى نفسه ذاتاً لأفعاله وأعماله الخاصة، ولا شخصاً يفكر ويشعر ويحب، بل يرى نفسه فقط في الأشياء التي صنعها وأوجدها موضوعاً للمظاهر السطحية لقواه وقدراته، ولا اتصال له بذاته إلاَّ بقدر ما يسلّم نفسه للأشياء التي أنتجها هو.

وقد يرى هيجل الإله ذاتاً للتاريخ هي في الإنسان في حالة الاغتراب الذاتي، وتعود في عملية التاريخ إلى نفسها. وقد قلب فويرباخ هيجل رأساً على عقب[2]. إذ رأى أنَّ الإله يمثّل القوى الخاصة بالإنسان الذي يسقطها على كائن موجود خارج ذاته، بحيث يتعذّر على الإنسان أن يتّصل بقواه وقدراته الذاتية إلا من طريق عبادة الإله. وكلما كان الإله قوياً وغنياً صار الإنسان ضعيفاً وفقيراً. وقد وقعت أفكار فوير باخ في نفس ماركس موقعاً عميقاً فاستحسنها وتأثر بها تأثراً شديداً. وفي مقدمته "لنقد الفلسفة الهيجلية" يأخذ بنقد فويرباخ الديني في تحليله للاغتراب[3]. وفي "المخطوطات الفلسفية الاقتصادية"

الإنسانيون، ينادون بأنَّ الاغتراب ومهمة التغلب عليه يحتلان مركز الصدارة عند ماركس وهما هدف الاشتراكية. وفضلاً عن ذلك يرون أنَّ بين ماركس الشاب وماركس الناضج استمراراً تاماً مع أنه غيّر وبدّل بعض مصطلحاته وغيّر إلى حد ما توزيع النبرة. وتضم هذه المجموعة، على سبيل المثال لا الحصر، كل من روبل وغولدمان وبوتومور وفروم وبيتروفيتش وماركوفيتش وفرانيكي وبلوخ ولوكاتش. وإنَّ مؤلفين آخرين من مثل د. بيل ول. فوير وإلى حد ما أيضاً سي. و. ميلز لينادون، كما أنَّ الاغتراب لا يمثل موضوعاً مفيداً ولا موضوعاً مركزياً للنظرية الماركسية.

[2]. انظر: المناقشة في: ر. توكر: الفلسفة والأسطورة عند كارل ماركس، 1961، ص85 وما بعد.

[3]. انظر: المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز)، القسم الأول المجلد الأول، ص607 - 621.

المكتوبة عام 1844 ينتقل من ظاهرة الاغتراب الديني إلى ظاهرة اغتراب العمل. وفي نفس الاتجاه الذي يحلل فيه فويرباخ الاغتراب الديني كتب ماركس: "إنَّ العامل ليصبح أفقر كلما أنتج ثروة أكبر وازداد إنتاجه قوة وضخامة."[4]

وبعد ذلك ببضع فقرات يقول: تنحصر كل هذه النتائج في تحديد وتعيين أنَّ العامل يتصرّف حيال نتاج عمله تصرّفه حيال شيء غريب. ويتضح من هذا التحديد أنه كلما كدّ العامل وكدح صار العالم المادي الغريب الذي صنعه تجاهه أكثر بطشاً وأرهب جانباً، وصار هو نفسه أفقر، وقلَّ انتماؤه لعالمه الداخلي وضعف. وكذلك هو الحال في الدين. فكلما ركن الإنسان إلى الله قلَّ استيعابه وحفظه في ذاته. وإن العامل ليودع حياته في الشيء، على أنها لم تعد الآن ملكاً له، بل هي ملك للشيء. وكلما كان هذا العمل كبيراً كان العالم غير ذي موضوع، ويفقد موضوعه على نحو أكثر، فكيان نتاج عمله ليس بكيانه هو. ولذلك كلما ازداد هذا الإنتاج تضاءل كيانه هو. إنَّ نزع ملكية العامل في إنتاجه لا يعني فقط أنَّ عمله يتحوّل إلى موضوع أو شيء أو وجود خارجي، بل إنه لموجود خارجه، مستقلاً وغريباً عنه، ويصبح أمامه قوة مستقلة، أما الحياة التي منحها للشيء أو الموضوع فهي تواجهه مواجهة العدو والغريب."[5]

ويعود مرة أخرى إلى موضوع المماثلة بين الاغتراب في العمل والاغتراب في الدين: "ومثلما يكون للعمل الذاتي (أو النشاط الذاتي)

---

[4]. المرجع نفسه، المجلد الثالث، ص 82. (وأظن أنه ليس ببعيد الاحتمال حين يزعم المرء أن ماركس تأثر في نظريته الخاطئة حول فقر العامل المتزايد في عملية التطور الرأسمالي بهذه المطابقة بين الاغتراب الديني والاغتراب الاقتصادي، مع أنَّ ظنه لا يبدو إلاّ نتيجة منطقية عن نظريته الاقتصادية في العمل والقيمة وعوامل أخرى.

[5]. انظر: المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز)، القسم الأول، المجلد الثالث، ص 83 وما بعد.

للخيال الإنساني وللدماغ الإنساني والقلب الإنساني في الدين تأثيره في الفرد بمعزل عنه، فإنَّ عمل العامل أيضاً ليس فعله أو نشاطه الذاتي."[6]

وينتقل ماركس من مفهوم العمل المغترب إلى مفهوم اغتراب الإنسان عن ذاته وعن الآخرين والطبيعة. ويعرّف العمل في صورته الأصلية غير المغتربة بأنّه "النشاط الحيوي والحياة المنتجة" ويعرّف من ثمَّ الطبع الكليّ للإنسان أنّه "نشاط حرٌّ واعٍ."

بالعمل المغترب يتشوه الحرٍ الواعي إلى عمل مغترب، والحياة نفسها لا تبدو إلاّ أكلاً وشرباً."[7]

يظهر هذا الإثبات أنّ همَّ ماركس لم يكن قطّ اغتراب الإنسان عن نتاجه ولا اغترابه عن عمله فحسب، بل كان همّه اغتراب الإنسان عن الحياة وعن ذاته والآخرين. ويعبّر عن هذا الرأي كما يلي:

"إنَّ العمل المغترب، إذاً، يحوّل الماهية الكليّة للإنسان، سواءٌ الطبيعية أو قدرته الكلية الذهنية، إلى ماهية غريبة وإلى وسيلة لوجوده الفردي. ويجعله غريباً عن جسده كالطبيعة في خارجه وكطبيعته الإنسانية. إنَّ النتيجة المباشرة لكون الإنسان يغترب عن نتاج عمل ونشاطه الحيوي وطبيعته الكلّية، هي اغتراب الإنسان عن الإنسان. فإذا واجه الإنسان نفسه واجهه الإنسان الآخر. وما ينطبق على علاقة الإنسان بعمله ونتاج عمله وبنفسه ينطبق على علاقة الإنسان بالإنسان الآخر، كعلاقته بالعمل وبموضوع عمل الإنسان الآخر. وبصورة عامة إنَّ عبارة (الإنسان مغترب عن ماهيته الكلية)

---

[6]. المصدر نفسه، ص 86.

[7]. المصدر نفسه، ص 87 وما بعد.

لتعني أنَّ إنساناً ما مغترب عن إنسان آخر، كما أنَّ كلاً منهما مغترب عن الطبيعة الإنسانية."[8]

وأوّد أن أضيف إلى هذا العرض لمفهوم الاغتراب كما عرضه ماركس في "المخطوطات الفلسفية الاقتصادية" الإثبات أنَّ ما هو موجود ويحتل أهميّة مركزية في مؤلفات ماركس الأخيرة كلها، وكذلك في "رأس المال"، ليس الكلمة، إنّما الموضوع والقضيّة. ويكتب ماركس في "الأديولوجية الألمانية" أنه "ما دام هنالك فصل بين الاهتمام الخاص والعام وما دام العمل مقسماً تقسيماً طبيعياً لا طوعياً، فإنَّ عمل الإنسان يصبح بالنسبة له قوة غريبة مضادة تستعبده عوض من أن يسيطر عليها."[9]

ويكتب في موضوع آخر قائلاً: "إنَّ هذا التوطيد للعمل الاجتماعي وهذا التوطيد لمنتوجنا إلى قوّة موضوعية فوقنا تستقل عن قوانا وتعاكس آمالنا وتوقعاتنا وتفسد حساباتنا، لهو إحدى النواحي الأساسية في التطور التاريخي حتى الآن."[10]

وأتخيّر من المواضع الكثيرة حول الاغتراب في "رأس المال" ما يلي:

"في الصناعة اليدوية والعمل اليدوي يصطنع العامل الأداة، وفي المعمل يستخدم الآلة. هناك تبدأ منه حركة وسائل العمل، وهنا ينبغي عليه أن يتتبع حركتها. ويشكّل العمال في الصناعة اليدوية حلقات أو وصلات لميكاينيكية حيّة. أما في المصنع فيوجد ميكانيكيّة ميّتة مستقلّة عنهم يُضَمّون إليها كتوابع وملحقات حيّة."[11]

---

(8). انظر المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز)، القسم الأول، المجلد الثالث، ص 89.

(9). المصدر نفسه، المجلد الخامس، ص 22.

(10). المصدر نفسه، ص 22 وما بعد.

(11). انظر: مؤلفات ماركس وانجلز، المجلد الثالث والعشرون، ص 445. كما أن ر. توكر صوّر مسألة استمرار مفهوم الاغتراب في فكر ماركس تصويراً رائعاً. انظر أيضاً عرضي المفصل في الفصل الخامس من كتابي: صورة الإنسان عند ماركس 1961.

ويقول ماركس حول تنشئة المستقبل أنها "سترتبط لكل الأطفال في سن محددة العملَ المنتجَ بالدرس والرياضة، ليس فقط كوسيلة لزيادة الإنتاج الاجتماعي، بل كوسيلة وحيدة لإنتاج ناس متطورين تطوراً مكتمل الجوانب." ويقول عن الصناعة الحديثة: "إنّها تحوّل الموضوع إلى مسألة حياة أو موت لتعوض فظاعة مجموعة عملية بائسة موجودة وجاهزة من أجل الحاجة الاستثمارية لرأس المال، وذلك من خلال فائدة الإنسان المطلقة لمتطلبات العمل المتبدلة؛ ومن خلال الفرد الجزئي الذي هو مجرد حامل لوظيفة اجتماعية فردية، ومن خلال الفرد المتطور تطوراً كاملاً، وتكون له وظائفُ اجتماعيةٌ شتى كيفياتِ عمل متناوبةً."[12] وطبقاً لذلك فإنَّ الاغتراب في نظر ماركس مرض الإنسان. وهو ليس بمرض جديد لأنه يبدأ بالضرورة ببداية تقسيم العمل، أي حين تتخطى المدنيّة الأحوال والأوضاع في مجتمع بدائي. وإنّه لأشدُّ تطوّراً لدى اليد العاملة، على أنه مرض يعاني منه كل واحد. وليس في وسع المرء أن يستأصل شأفة هذا المرض إلاَّ إذا بلغ ذروته؛ ولا يستطيع أن يتغلب على الاغتراب إلاَّ الإنسان الذي اغترب اغتراباً كاملاً، فهو في مثل هذه الأحوال مدفوع إلى ذلك، لأنه لا يستطيع أن يستمر في الحياة إنساناً مغرّباً كلياً وأن يبقى سليم العقل والروح. أما الحل فاسمه الاشتراكية، أو مجتمع يتحول فيه الإنسان إلى ذات للتاريخ، ذات مدركة واعية، ويخيّر فيه نفسه على أنها ذات لقواه وطاقاته، وبذلك يحرر نفسه من الاستبعاد من طريق الأشياء والظروف. ولقد عبّر ماركس عن فكرة الاشتراكية وتصوّرها عن تحقيق الحرية في الفقرة التالية في نهاية الجزء الثالث من رأس المال: "الحق أنَّ مملكة

---

(12). المصدر نفسه، ص 508.

الحرية لا تبدأ إلاّ حيث يتوقف العمل الذي يحدد بالحاجة والمنفعة الخارجية، فهي تقع، إذاً، بحسب طبيعة الموضوع، فيما وراء حيّز الإنتاج المادي الحقيقي. ومثلما يضطر الإنسان المتوحش إلى أن يصارع الطبيعة لكي تشبع حاجاته ويصون حياته، فإنّ على المتحضر أن يقوم بذلك، وعليه أن يفعل ذلك في كل أشكال المجتمع وطرق الإنتاج الممكنة. وبتطوّره يتوسع عالم الضرورة الطبيعية أو عالم الشيء الضروري للتطور الطبيعي بسبب الحاجات؛ وتتوسع في الوقت نفسه قوى الإنتاج التي تسدّ هذه الحاجات. فالحرية في هذا الحقل لا يمكن أن تقوم إلا بأن ينظّم الإنسان المكيّف اجتماعياً والمنتجون المتحدون وتبدلهم هذا مع الطبيعة تنظيماً اقتصادياً مفيداً، ويضعوه تحت مراقبتهم المشتركة بدلاً من أن يسيطر عليهم سيطرة قوة عمياء، وأن يتمموه بأقل مجهود وفي ظروف أكثر ملاءمة وجدارة بطبيعتهم الإنسانية.

على أنَّ هذا يبقى دائماً عالم الضرورة. وفيما وراء هذا يبدأ التطور الإنساني للقدرات والذي يظهر بمظهر غاية ذاتية، ويبدأ عالم الحرية الحقيقي الذي لا يمكن أن يزدهر إلاّ بعالم الضرورة كأساس له."[13]

إننا لنقترب من مسألة الاغتراب حين نقف على أقوال ماركس المناسبة. ويفسد الاغتراب، بحسب ماركس، القيم الإنسانية كلّها ويخرّبها. ويعلن الإنسان في مثل هذه الأحوال أنّ الفعاليات الاقتصادية والقيم التي تعمرها مثل "الكسب والعمل والتقتير والحصافة" أعلى قيم الحياة[14] وحيثما يحدث هذا فلا يتأتى للإنسان أن ينمّي ويطور القيم

---

(13). انظر: مؤلفات ماكس وانجلز، المجلد الخامس والعشرون، ص 928.

(14). وبالمناسبة: ليست هذه بقيم لرأسمالية القرن التاسع عشر فحسب، بل هي أيضاً أهمّ قيم روسيا السوفيتية في "الوقت الحاضر. انظر في هذا الصدد: إ. فروم: أمن الممكن أن يفوز الإنسان؟ دراسة عن الحقائق والأوهام في السياسة الخارجية، نيويورك 1961.

الأخلاقية الصحيحة للإنسانية التي تقوم "بغنى السريرة النقية والفضيلة وغير ذلك". ويتساءل ماركس: "أنّى لي أن أكون عفيفاً فاضلاً إذا لم يكن لي وجود، وأنى أن يكون لي سريرة نقية إن لم أعرف شيئاً؟"

في حال الاغتراب يتوقف كل مجال من مجالات الحياة، المجال الاقتصادي والأخلاقي، على الآخر، لأنَّ "كل مجال يحدّد نطاقاً خاصاً للعمل البشري المغترب، وكل مجال يكون في حالة اغتراب أمام الاغتراب الآخر."[15] ولقد تنبأ ماركس بوضوح عجيب كيف ستنقلب حاجات الإنسان في مجتمع مغترب إلى ضعف وتبعيّة. وطبقاً لماركس فإنَّ عين الإنسان في الرأسمالية، "عين كل إنسان على أن يخلق للإنسان الآخر حاجة جديدة لكي يرغمه على تضحية جديدة، لكي يضعه في تبعية جديدة ويدفعه إلى طريقة جديدة للمتعة وللدمار الاقتصادي بذلك. كل واحد يحاول أن يوجد قوة مادية غريبة فوق الآخر لكي يجد في ذلك إشباعاً لحاجته الذاتية. وبكميات الأشياء، إذاً، يتسع عالم الكائنات الغريبة التي يخضع لها الإنسان، وكل نتاج جديد هو قوة جديدة للغش المتبادل والنهب المتبادل. ويصبح الإنسان أفقر من الإنسان، ويحتاج إلى المزيد من المال لكي يسيطر على الكائن المعادي، وتتناسب قوة ماله مع كمية الإنتاج تناسباً عكسيّاً، وهذا يعنى أنَّ فاقته تزداد بازدياد قوة المال. وعلى هذا فإنّ حاجة المال هي الحاجة الحقيقية التي أنتجها الاقتصاد الوطني ، وهي الحاجة الوحيدة التي ينتجها. إنَّ كميّة المال تصبح أكثر صفته الوحيدة القوية. وكما أنه حصر كل الكائنات بتجريده فإنّه انحصر في حركته الخاصة على أنّه كائن نوعي. فالإسراف والإفراط هما معياره الحقيقي. ويبدو هذا ذاتياً هكذا:

---

[15]. المصدر السابق، ص 262.

يتحوّل مقدار المنتجات والحاجات العبد المبتكر الذي يحسب ويقدّر دائماً، إلى أسير شهوات لا إنسانية مغرية غير طبيعية وخيالية. وليس في إمكان الملكية الخاصة أن تحول الحاجة المتوحشة العارمة إلى حاجة إنسانية؛ ومثاليته هي الوهم والتعسف والهوى، إنَّ خصيّاً لا يتملق عن نحو أحقر وأوضع سيّده المستبد ـ ولا يبحث عن وسائل أدنى وأحط وأخبث، ليثير قابليّته الميتة للذة لكي ينال حظوة بالتملّق والخداع ـ لهو مثل المنتج، خصي الصناعة، يتوصل بكيده ومكره وبطرق غير مشروعة إلى قروش فضيّة، ويستدرج طيور الذهب لتخرج من جيب جاره المحبوب حباً مسيحياً ـ (إنَّ كل نتاج هو طعم يجرّ به المرء مال الآخر إليه، وكل حاجة حقيقة أو ممكنة هي ضعف سيقود الذبابة إلى قضيب الغراء ـ وإنه لاستغلال عام للكائن الإنساني الاجتماعي، كما أنَّ كل نقص إنساني هو صلة بالسماء، إذا ما انفتح قلبه للكاهن؛ وكل عوز هو مناسبة لكي يتقدم الإنسان بالمظهر اللطيف الرقيق إلى الجار ويسأله: صديقي العزيز، إني لأعطيك ما أنت بحاجة إليه، على أنك تعرف الشرط الضروري الذي لا محيد عنه؛ أنت تعرف بأي حبر يجب أن تبيع نفسك لي، فأنا أغبنك بأن أحقق لك متعة) ـ ويستسلم لأحطّ ما عنده من خواطر، ويقوم بدور القوّاد بينه وبين حاجته، ويثير فيه شهوات ورغبات مَرَضيّة، ويتحيّن كلَّ ضعف فيه ليطلب عندئذٍ العربون لقاء هذا الصنيع الذي قام به بدافع الحب."[16]

إنَّ الإنسان الذي يخضع على هذا النحو لحاجاته المغتربة هو "كائن مجرد من إنسانيته جسدياً وذهنياً على سواء... وهو السلعة الآلية الواشية بالثقة."[17]

---

[16]. انظر: المؤلفات المبكرة، 1971، ص 254 - 256.

[17]. انظر: المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز)، القسم الأول، المجلد الثالث، ص 130.

إنَّ إنسان السلعة هذا لا يعرف إلاّ طريقة واحدة ليتصل بالعالم الخارج بأن يتملكه ويستهلكه. وكلما ازداد اغتراباً ميّز الحسّ بالحيازة والاستهلاك علاقته بالعالم على نحو أكثر. "كلّما تضاءل وجودك قلَّ تعبيرك وإعرابك عن حياتك وزادت حيازتك وكانت حياتك التي تمَّ التنازل عنها أكبر وكنزت المزيد من مخلوقك المغترب."[18]

لدى معالجة مفهوم الاغتراب عند ماركس قد يكون من الأهمية أن نشير إلى العلاقة الوثيقة بين ظاهرة الاغتراب وظاهرة النقل أو الإسقاط الذي يمثل مفهوماً أساسياً في مذهب فرويد. وكان فرويد قد رأى أنّ المريض يميل في علم التحليل النفسي إلى أن يقع في حب المحلل النفسي وأن يهابه أو يكرهه، ويتمّ هذا كلّه من دون مراعاة لشخصية المحلل الفعلية. وقد اعتقد فرويد أنَّ في إمكانه أن يشرح هذه الظاهرة بالافتراض أنّ المريض يسقط الآن مشاعر الحب والخوف والكره التي أحسّ بها تجاه أبيه وأمه، على شخص المحلل النفساني وفي أثناء "النقل أو الإسقاط" يحاجج فرويد بأنّ الطفل في المريض يتصل بالمحلل النفساني اتصاله بأبيه أو أمه. وليس من شك في أن تفسير فرويد لظاهرة الإسقاط ينطوي على كثير من الصحة؛ وفي الإمكان تقديم براهين كثيرة على ذلك. على أنه ليس شرحاً كاملاً للظاهرة. فالمريض البالغ ليس طفلاً؛ وإذا ما تكلم المرء على الطفل فيه أو في "لاشعوره هو" فإنَّ المرء ليصطنع طريقة طوبولوجية (تتعلق بعلم الأنماط والنماذج) في التعبير، لا تقدّر تعقيد الوقائع حق قدرها. إنَّ المريض البالغ المصاب بمرض العصاب هو كائن إنساني مغترب. إنه لا يحسّ بأنّه قوي، ويخاف وهو مكبّل، لأنه لا يرى ولا يعرف نفسه ذاتاً ومسبباً لأعماله

---

[18]. المصدر نفسه، ص 127.

وتجاربه. فهو عصابي لأنه مغترب. لكي يتغلّب على إحساسه بالفراغ الروحي والعجز يتخيّر موضوعه الذي يسقط عليه قدراته الإنسانية: حبّه وذكاءه وشجاعته وغيرها. وعلى حين يستسلم لهذا الموضوع يحسّ أنّه تعرّف على قدراته، ومن ثمّ يحسّ أنّه قوي وحكيم، وأنّه في أمان واطمئنان. وضياع الموضوع مرادف لخطر ضياع الذات. وهذه الآليّة: أي عبادة وثنية لموضوع بناء على اغتراب الفرد، تمثل القوة المركزية المحركة للإسقاط؛ إنّها الشيء الذي يمنح الإسقاط قوته وشدّته، وإنَّ إنساناً أقلَّ اغتراباً ليستطيع أيضاً أن يسقط ما لاقاه ومرّ به في طفولته على المحلل النفساني؛ على أنّه يفعل هذا على نحو أقلّ شدّة بكثير. فالمريض المغترب الذي يبحث عن معبود ويحتاج إليه، يجد المحلل النفساني ويسبغ عليه، عادة، صفات أبيه وأمه اللذين هما الشخصيتان القويتان بالنسبة لطفولته. وعلى هذا يرجع مضمون الإسقاط بعامة إلى نوع ما لاقاه الشخص المذكور في طفولته، على حين تتوقف شدّة هذا على درجة اغتراب المريض. ويبقى أن نضيف أن ظاهرة الاغتراب لا تنحصر في الموقف التحليلي، وإننا لنجدها لدى كل صور التأليه لأشخاص السلطة في السياسة والدين والحياة الاجتماعية. إنَّ الإسقاط ليس الظاهرة الوحيدة لعلم أمراض النفس التي يمكن أن يفهمها المرء على أنها تعبير عن الاغتراب. والحق أنه ليس من قبيل المصادفة أن كلمة (Aliene) الفرنسية وكلمة (Alianado) الإسبانية هما تسميتان قديمتان للذهان، وأنَّ الكلمة الإنكليزية Alienist ترمز إلى طبيب يُعنى بمرض العقل، أي بناس مغتربين اغتراباً كاملاً.[19]

---

[19]. انظر: بحث الاغتراب في: إ. فروم، المجتمع السليم، نيويورك 1955، وكذلك ر. توكر، الفلسفة والأسطورة، و ك. هورناي، العصاب والنمو الإنساني، نيويورك 1950، التي تكتب عن إحساس الإنسان بأنه مدفوع من دون أن يتمكن من إنجاز حياته بنفسه.

إن الاغـتراب بصـفته مرضـاً للـذات يمكـن عـدّه لـبّ المـرض النفسـي للإنسان الحديث، حتى لو كانت المسألة مسألة أشكال أقل تطرفاً من ذهان. وقد توضح بعض السريرية الكلينيكية هذه العمليّة.، ولعل أكثر حالات الاغتراب وقوعاً وأشدها وضوحاً هو "الحب الكـبير" الزائـف. فلقد عشـق رجـلٌ إمـرأة؛ وبعـد أن بادلتـه حبـه في أوّل الأمـر عـادت فانتابتها شكوك كبيرة، فقطعت صلتها به، فرانت عليه كآبة أشـرف فيها على الانتحار. وأحسّ أنّ الحياة فقدت معناهـا في نظـره. ويفسّـر الموقف عن وعي وبصيرة بأنه نتيجة منطقية للحادثة. ويعتقد أنّه خبر لأول مرة ما الحب الحقيقي، وأنه يستطيع أن يعرف الحب والسعادة مع هذه المرأة فقط، معها وحدها. وإذا ما هجرته فلن يعود هنالـك أي إنسان يستطيع أن يحدث فيه ردّة الفعل نفسها. ويحسّ بأنه لو فقدها لفقد الأمل الوحيد في أن يحب. وعلى هـذا كـان المـوت أهـون عليـه. وكان لهذا كلّـه رنّـة موحيـة بالصـدق والإقنـاع؛ علـى أنـه في إمكـان أصدقائه أن يطرحوا عليه بعض الأسئلة:

أنّى لِرجل بدا إلى الآن أقلَّ قدرة على الحب مـن الإنسـان العـادي أن يحبّ فجأة حبّاً شديداً، بحيث إنه يؤثر الموت على أن يسـتمر في الحياة من دون حبيبته؟ وكيف حدث أنه إذا ما تكلّـم علـى ضـياعه، تكلّم بصورة أساسية على نفسه، وعما يحصل له، على حـين تكـاد لا تهمه مشاعر المرأة التي أحبّهـا حبـاً جمـاً. وحـين يتحـدّث المـرء مـع التعيس في شيء من الإسهاب الزائد يستطيع أن يخمن أنه سيقول في منتصف الحديث على حين غرّة: إنه يحس بفـراغ تـام، فـراغ شـديد جداً، لكأنَّ قلبه بقي عند الفتاة الشابة التي فقدها. وحين يكون قادراً على أن يفهم معنى الشيء الذي قاله، عندها سيفهم أنـه يعـاني مـن اغترابه. إنه لم يكن قط قادراً على أن يحبّ حباً فعالاً، وأن يخرج من

الدائرة السحرية الخاصة بذاته، وأن يمدّ يده ليتفاهم وينسجم مع فتاة أخرى. والحق أنه لم يسقط على الفتاة الشابة إلاّ تحرّقه إلى الحب، وقد أحسّ في أثناء ذلك أنه عاش وعرف الحب بوصالها.

والحق أنه لم يحيَ إلاّ الوهم بأنه يحب. وكلما أكثر من إسقاط شوقه إلى الحب والحيوية والسعادة على هذه الفتاة، ازدادا فقراً واشتد إحساسه بالفراغ لما كان منفصلاً عنها. وعاش واهماً أنه يحب هذه الفتاة الشابة على حين جعل منها في الحقيقة معبوداً له وربة حب. وظنّ أنه يعرف الحب بوصالها. هكذا تأتي له أن يحدث رد فعل لديها، على أنه لم يستطع أن يتغلب على خرسه الداخلي. وحين يفقدها فيما بعد، لم يفقد، كما ظنّ، الشخص الذي أحبّه، بل فقد نفسه إنساناً قادراً على الحب.

إنَّ اغتراب الفكر ليشبه اغتراب القلب. وكثيراً ما يظن أحدهم أنه أنعم التفكير في شيء ما، وإنّ رأيه هو نتيجة لتفيكره النشيط. على أنه عهد في الحقيقة بقدرته على التفكير إلى أوثان الرأي العام والصحافة والحكومة أو إلى قائد سياسي. فهو يعتقد أنَّ هؤلاء عبروا عن أفكاره هو، بينما يتبنى هو في الحقيقة أفكارهم على أنها أفكاره، لأنه اختارهم لنفسه ليكونوا موضع محبته وعبادته وآلهة للحكمة والمعرفة. ولهذا السبب بالذات هو أيضاً تابع لهذه الأوثان، وعاجز عن أن يكّف عن عبادتهم. فهو عبدهم لأنه تخلّى عن قدرته على التفكير.

إنَّ اغتراب الأمل الذي يتحوّل فيه المستقبل إلى معبود هو مثال آخر. وهذا التأليه للتاريخ يتجلى في آراء روبسبيير بوضوح: أيتها الأجيال اللاحقة، يا أمل الإنسان اللطيف الرقيق، لستم بغرباء عنا؛ فلأجلكم نقاوم ونجالد كل ضربات الظلم والطغيان؛ سعادتكم وهناءتكم ثمن قتالنا الممض، وكثيراً ما تثبطنا عوائق محيطة بنا فنكون بحاجة

إلى هذا العزاء؛ وإليكم نوكل مهمة إتمام عملنا، وفي أيديكم نضع مصير كل الأجيال التي لم تولد بعد!... سارعي، أيتها الأجيال اللاحقة، واتركي ساعة المساواة والحرة والسعادة تبدأ"[20]

على نحو مماثل استعمل الشيوعيون المرة تلو المرة صياغة مشوّهة لفلسفة ماركس في التاريخ. ويحاجج هؤلاء على النحو التالي: إنَّ كل شيء يتفق مع النزعة التاريخية هو ضروري، وعلى هذا فهو حسن، والعكس بالعكس. وطبقاً لهذا المفهوم، وسواء بالطريقة التي يحاجج بها روبسبيير أو الشيوعيون، فليس الإنسان بالذي يصنع التاريخ، بل إنَّ التاريخ يصنع الإنسان. وليس الإنسان هو الذي يأمل ويطمئن إلى المستقبل، بل إنَّ المستقبل يحكم عليه ويقرر مام إن كان قد آمن الإيمان الصحيح. ولقد جهر ماركس بمفهوم تاريخي يعارض المفهوم المغترب المستشهد به للتو. يكتب في "الأسرة المقدسة": "إنَّ التاريخ لا يفعل أيّ شيء ولا يملك أيّة ثروة هائلة ولا أيَّ قتال! بل إن الإنسان، الإنسان الحقيقي الحي هو الذي يفعل هذا كلّه ويملك ويناضل. وليس التاريخ بالذي يتخذ الإنسان وسيلة لينجز أغراضه، لكأنما هو شخص فريد، إنه ليس إلاّ عمل الإنسان الذي يتوخى مصالحه ويرمي إلى أغراضه.

لظاهرة الاغتراب جوانب سريرية أخرى لا أستطيع أن أمرَّ بها إلاَّ مروراً خاطفاً. إنَّ كل أشكال الاكتئاب والتبعية والعبادة الوثنية (بما فيها أشكال "المتعصب") ليست تعبيراً مباشراً عن الاغتراب، أو تعويضات له فحسب، بل إنَّ من نتائج الاغتراب أيضاً العجز عن أن يعرف الإنسان هويته. وإن هذا لأولى المشاكل للظواهر المتعلقة بعلم أمراض النفس. ولأنَّ الإنسان المغترب أسقط وظائف الإحساس والتفكير

---

[20]. قبسنا هذا من سي. ل. بيكر: المدينة الإلهة لفلاسفة القرن الثامن عشر، نيو هافن 1932، ص 142 – 143.

العائدة له على موضوع خارج ذاته، فإنه لا يعرف أي إحساس بذاته ولا يعرف هويّة. ولهذا النقص في معرفة الهوية ـ بل لعدم معرفة الهوية ـ نتائج كثيرة. وأهمها وأعمّها أنه حيل دون كمال الشخصية. فالإنسان ليس متفقاً مع ذاته، وهو يفقد القدرة على إرادة شيء ما[21] أما إذا ظهر أنَّ لديه هذه القدرة فهو يفتقر إلى صحة هذه الإرادة. وبالمعنى الأوسع يستطيع المرء أن يرى كل عصاب نتيجة للاغتراب. ويتعلّق هذا بأنه سيسود دائماً في أثناء العصاب ولع واحد (مثلاً: الرغبة الملحة في المال والسلطة أو النساء وغير ذلك) ينشطر عن الشخصية الكاملة ويسيطر بذلك على الإنسان سيطرة تامة. وهذا الهوى أو الولع يكون بعدئذ معبوده الذي يخضع له، مع أنه يسوّغ طبيعة معبوده ويضفي عليه أسماء كثيرة مختلفة، وكثيراً ما تكون حلوة اللحن رائعة النغم. وتسيطر عليه رغبة جزئية، فهو يسقط كل شيء تبقى له على هذه الرغبة، بل إنّه ليزداد ضعفاً كلّما اشتدت قوة هذا الـ"هو". لقد صار غريباً عن ذاته لأنّه صار عبداً لهذا الجزء من ذاته.

وحين يرى المرء الاغتراب ظاهرة مرضية (باتولوجية) يجب عليه ألاّ ينسى أنَّ هيجل وماركس رأيا فيه ظاهرة ضرورية هي جزء لا يتجزأ من التطوّر الإنساني. وينطبق هذا على اغتراب العقل والحب على سواء. وحين أستطيع أن أميّز بين العالم الخارجي وبيني أنا، وهذا يعني، حين يصبح العالم الخارجي موضوعاً لي، ففي مثل هذه الأحوال فقط أستطيع أن أدركه وأجعله عالمي، لكي أتحد معه من جديد. إنَّ الطفل الصغير الذي لا يفهم العالم بأنه "موضوع" لا يستطيع أن يدركه بفهمه ويتحد معه. يجب أن يصير الإنسان غريباً

---

[21]. انظر سورين كيركيغارد: طهارة االقلب هي الرغبة في شيء واحد، نيويورك، 1938.

عن ذاته لكي يتغلب على الانقسام في عمل عقله. وينطبق الشيء نفسه على الحب. فما دام الطفل الصغير متصلاً بالعالم الموجود خارج ذاته فإنه لا يزال جزءاً من العالم نفسه، وهكذا لا يستطيع أن يحب. ولكي يستطيع أن يحب يجب على "الآخر" أن يصبح غريباً عنه، وفي عمل الحب يكّف الغريب عن أن يكون غريباً ويصبح "أنا". ويشترط الحب اغتراباً ويتغلب في الوقت نفسه عليه.

إننا لنجد الفكرة نفسها في التصوّر النبوي عن عصر المسيح المخلص، وفي تصور ماركس عن الماركسية. ففي الجنة يكون الإنسان متحداً مع الطبيعة، لكنه لم يع نفسه بعد كمنفصل عن الطبيعة والآخرين. ومن طرق عمل العصيان يتوَصّل الإنسان إلى وعي ذاته وإدراكها، ويصبح العالم غريباً عنه. وفي السياق التاريخي يطوّر الإنسان قواه الإنسانية حسب تصوّر الأنبياء تطويراً كاملاً، بحيث إنه يتوّصل في آخر المطاف إلى وفاق جديد مع الناس والطبيعة. وطبقاً لماركس ليس في إمكان الاشتراكيةً أن تأتي إلاّ إذا تحلل الإنسان من كل روابطه الأساسية الأولية وصار غريباً كل الغربة، وبذلك تأتّى له أن يتوحد من جديد مع غيره مع الناس ومع الطبيعة من دون أن يضحّي بكماله وفرديته.

إنَّ جذور مفهوم الاغتراب لعالقة في مرحلة متقدمة للتقليد الغربي وفي فكر أنبياء العهد القديم، ولا سيما في تصوّرهم عن عبادة الأصنام. لقد حكم أنبياء مذهب التوحيد أول ما حكموا على الديانات الوثنية بأنها عبادة أوثان، لا لأنها عبدت غير إلهٍ بدلاً من إله واحد، فالفرق الوحيد بين التوحيد والشرك لا ينحصر في عدد الآلهة، بل في حقيقة الاغتراب. إنَّ الإنسان ليبذل طاقته وقدراته الفنية في إقامة صَنم، ثم يعبد هذا الصنم الذي ليس إلاّ نتيجة جهوده الإنسانية. إنَّ قواه الحيوية قد تدفقت في

"شيء"، ولا يُخْبَر هذا الشيء نتيجةً للجهود المنتجة الخاصة بعد أن استحال إلى صَنم، بل يُخْبَر كشيءٍ منفصل عن الإنسان يعلو عليه ويناصبه العداء ويعبده ويخضع له. وكما يقول النبي (14 ، 3):

ولا نقول أبداً للشيء الذي
صنعناه بأيدينا: إلهنا!
إذ لدنك فقط يجد اليتيم رحمة.(*)

إنَّ عابد الأوثان يركع أمام عمل يديه. ويمثل الصنم حيويته ونشاطه في صورة مغتربة.

أما مبدأ التوحيد فيعني أنَّ الإنسان لا متناهٍ، وأنه ليس فيه صفة واحدة يمكن أن يشخّصها في كلّ. وبحسب التصور التوحيدي لا يمكن إدراك الله ولا تحديده. فليس الله "بشيء". ولما كان الإنسان خُلِق على صورة الإله، فإنّه أيضاً لذو صفات لا متناهية. وفي عبادة الأصنام يركع الإنسان ويخضع لإسقاط صفة جزئية من صفات ذاته. ولا يعرف نفسه مركزاً تصدر منه أعمال حيوية للحب والعقل. إنه يتحول إلى شيء، وكذلك وغيره، أي الآخر، يتحول إلى شيء، مثلما هي آلهته أشياء.

"ما أصنام المشركين إلاّ فضة وذهب،
بئس ما صنعته يد الإسنان
لها أفواه ولا تتكلم،
لها أعين ولا ترى؛
لها آذان ولا تسمع؛
ولا نَفَسَ لها في أفواهها أيضاً.

(*). جاءت ترجمة هذه الآية في الكتاب المقدس، ص 1297، ط كوريا 1936 كما يلي:
لا يخلصنا آشور. لا نركب على الخيل ولا نقول أيضاً لعمل أيدينا آلهتنا. إنه بك يرحم اليتيم. (المترجم)

والذين صنعوها يجب أن يكونوا مثل عملهم غير المتقن
وكل الذين يتّكلون على الأصنام. (مزامير 135).

إنَّ الإنسان الحديث، إنسان المجتمع الصناعي، غيّر صورة عبادة الأصنام وشدّتها. لقد أصبح موضوع قوى اقتصادية عمياء تتحكم بحياته. فهو يقدّس عمل يديه ويتحول هو نفسه إلى شيء. فلا الطبقة العاملة وحدها غريبة، بل الجميع (والحق إنَّ العامل الفني ليبدو لنا أقلَّ من الذين يؤثرون في ناس ورموز ويوجهونهم.) وعملية الاغتراب هذه، سيّان كان نوع بنيتها السياسية، أجّجت في البلدان الصناعية حركات احتجاج جديدة. وعصر نهضة النزعة الإنسانية الاشتراكية لهو علامة من علامات هذا الاحتجاج. ولأنَّ الاغتراب وصل إلى نقطة، يبلغ العالم الصناعي معها حدّ الجنون، وحيث يفت الاغتراب تقليده الديني والفكري والسياسي ويحطمه ويهدده بدمار شامل من طريق حرب ذرية، لذا يستطيع كثيرون أن يفهموا اليوم فهماً أنَّ ماركس كان قد أدرك المشكلة الأساسية لمرض الإنسان الحديث؛ وأنه يرى هذا المرض كما رآه فويرباخ وكير كيغارد فحسب، بل لقد بيّن أيضاً أن عبادة الأصنام الحالية لها جذورها في طريقة الإنتاج الراهنة، وعلى هذا لا يمكن تغييرها إلاَ من طريق التغيير الكامل للظروف الاجتماعية الاقتصادية والتحرير العقلي للإنسان.

لو إلقينا مرة أخرى نظرة شاملة على مناقشتنا لآراء فرويد وماركس في المرض النفسي، لرأينا أنَّ همَّ فرويد كان الباتولوجيا الفردية (أي علم الأمراض الفردية)، بينما تصدّى ماركس لعلم مرض مجتمع كامل، كما ينشأ عن النظام الخاص لهذا المجتمع. وإنّه لواضحٌ أيضاً أنه كان لكل من ماركس وفرويد مفهوم مختلف كل الاختلاف عن مضمون المرض النفسي. ففرويد يرى أنه مع الشيء المَرَضي بصورة أساسية، يتعذّر

إيجاد توازن سليم وصحيح بين الـ "هو" والأنـا، بـين الرغبـات الغريزيـة ومطالب الواقـع؛ بينمـا يـرى مـاركس المـرض الأساسـي في الشـيء الـذي أطلق عليه القرن التاسـع عشـر داء العصرLa maladie du siècle أي في اغتراب الإنسان عن إنسانيته واغترابه بذلك عن الغير من أبناء جلدته.

على أنه كـثيراً مـا يغيـب عـن المـرء أنَّ فرويـد لم يهـتمَّ قـطُّ بعلـم المرض الفردي فحسب؛ إنه يـتكلم أيضـاً علـى "عصـاب اجتمـاعي": "حين يكون للتطور الثقافي شبهه الكبير بتطـور الفـرد، ويعمـل بـنفس الوسائل، أليس من حق المرء أن يشخّص أن بعـض الحضـارات، وأن عصـوراً حضـارية، وربمـا الإنسـانية كلـها، قـد أصـبحت "عصـابيّة" تحت تأثير الدوافع الثقافية؟ وقد يكون ممكنـاً أن ينضـمّ إلى التشـريح التحليلي لأمراض العصاب اقتراحات علاجية تطالـب باهتمـام عملـي كبير. وليس في وسعي القول إنَّ مثل هـذه المحاولـة لإسـقاط التحليـل النفسي على المجتمع الحضـاري قـد تكـون تافهـة أو محكـوم عليهـا بالعقم. على أنَّ المرء يجب أن يكون شديد الحـذر والحـرص علـى ألاّ ينسـى أن المسـألة ليسـت إلاَّ مسـألة ممـاثلات وتشـابهات، وإنـه لخطير، ليس على النـاس فحسـب، بـل علـى المفهومـات أيضـاً، أن ننتزعهـا مـن الجـو الـذي نشـأت فيـه وتطـورت. كمـا أن تشـخيص أمـراض العصـاب الاجتماعيـة يصـطدم بصـعوبة خاصـة. ففـي مـرض العصاب الفردي، فـإن التضـاد الـذي يتميّـز فيـه الفـرد عـن محيطـه المعتبر "طبيعيّاً"، يقوم بالنسبة لنا مقام ركيزة تالية. إنَّ خلفيـة كهـذه لتلغى لدى جمهور متهيج تهيّجاً متشابهاً، ويجـب الإتيـان بهـا مـن مكان ما. أما بخصوص الاستعمال العلاجـي للفهـم، فـأي نفـع لأكثـر تحاليل العصاب الاجتماعي صواباً وصحةً، حيث مـا مـن أحـد لديـه السلطة ليلزم الجمهـور بـالعلاج النفسـي؟ ورغـم كـل هـذه التعقيـدات

والعوائق فلنا أن نتوقع أن شخصاً ما سيقدم ذات يوم على مثل هذه الباتولوجيا للمجتمعات الثقافية."[22]

ورغم اهتمام فرويد "بأمراض العصاب الاجتماعية"[23] فإنَّ بين آراء فرويد وماركس فرقاً جوهرياً: فالإنسان عند ماركس يصوغه المجتمع، بحيث إنَّ الظواهر المرضيّة يكون مردّها إلى صفات خاصة للتنظيم الاجتماعي. أما فرويد فيعتقد أن ما يصنع الإنسان ويصوغه في المقام الأول هو ما يلقاه ويعيشه في المجموعة الأسروية؛ وقلما يتبيّن أن الأسرة ليست إلاّ ممثلاً للمجتمع وعميلاً له، وهو ينظر إلى المجتمعات المختلفة على أساس كميّة الكبت التي تطلبها، وليس من حيث نوعية التفكير والإحساس لأعضاء المجتمع المذكور.

إنَّ هذه المناقشة، مناقشة الفرق بين آراء ماركس وفرويد حول علم أمراض النفس، مهما كانت مختصرة، فقد كان عليها أن تذكر وجهاً آخر حيث تسير آراؤهما كليهما في نفس الاتجاه. إنَّ حالة النرجسيّة الأصلية للطفل الصغير والمراحل الفموية والشرجية اللاحقة لتطور الليبيدو، تكون "عادية" بقدر ما تمثل مراحل ضرورية في عملية التطور. فالرضيع النهم التابع ليس رضيعاً مريضاً. أما البالغ النهم التابع الذي "يتثبت" على المرحلة الفموية للطفل أو "يرتد" إليها فهو بالغ مريض". إن الدوافع والحاجات الأساسية عند الطفل الصغير هي نفسها عند البالغ؛ فلماذا يكون، إذاً، ذلك الطفل صحيحاً وهذا البالغ مريضاً؟ من الظاهر للعيان أنَّ فهم فرويد للتطور يعطي الإجابة. فما هو طبيعي في

---

[22]. انظر: سيغموند فرويد: المؤلفات الكاملة، المجلد الخامس عشر، ص 505.

[23]. انظر في هذا الصدد: إ. فروم المجتمع السلم، في المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع، نيويورك 1955، حيث إنه حاول أن يقدّم تحليلاً "لأمراض العصاب الاجتماعية" في الفصل الثاني بعنوان "باثولوجيا الحالة السوية".

مرحلة معيّنة هو باتولوجي (مَرَضي) في مرحلة أخرى. أو بعبارة أخرى، إنَّ ما هو ضروري في مرحلة معينة هو أيضاً طبيعي ومعقول. أما ما هو غير ضروري من حيث مستوى التطور فهو لا عقلاني ومَرَضي. إذ البالغ الذي "يسترد" أو يستعيد مرحلة الطفولة لا يستعيدها في الوقت نفسه، ولا يستطيع أن يستعيدها لأنه لم يعد طفلاً.

في أثناء النظر إلى تطور الإنسان في المجتمع يستعمل ماركس استناداً إلى هيجل الطريقة نفسها. فالإنسان البدائي وإنسان العصور الوسطى والإنسان المغترب في المجتمع الصناعي هم مرضى، وليسوا بمرضى أيضاً، لأن مرحلة تطورهم ضرورية. وكما ينبغي أن ينضج الطفل فسيولوجياً لكي يصير بالغاً، فإنَّ الجنس البشري يجب أن ينضج اجتماعياً في العملية التي يتعلم فيها أن يغالب الطبيعة والمجتمع ويسيطر عليهما، لكي يصبح على هذا النحو كامل الإنسانية. إنَّ كلَّ لا عقلانية الماضي لتبعث، مع الأسف، على أنها عقلانية بقدر ما كانت ضرورية. أما حين تبقى الإنسانية في مكانها في مرحلة من مراحل التطور التي كان عليها أن تتغلب عليها، وحين تجد نفسها في تناقض وتعارض مع الإمكانيات التي يقدمها لها الموقف التاريخي، ففي مثل هذه الأحوال تكون حالتها الوجودية لا عقلانية أو مَرَضية، هذا إذا ما اصطنع ماركس هذا التعبير. ولا يستطيع المرء أن يفهم الباتولوجيا عند ماركس وفرويد إلاَّ إذا فهم فهماً كاملاً مفهومهما عن تطور الفرد والإنسانية في سياق تاريخهما.

الفصل السابع

مفهوم الصحّة النفسيّة

عالجنا إلى الآن التشابهات والاختلافات في آراء ماركس وفرويد حول المرض النفسي والاجتماعي. ويحسن بنا الآن أن ندرس أين تكون التشابهات المناسبة والفروق من حيث مفهوم الصحة النفسية.

ولنبدأ بفرويد. ففي ضوء اعتبار معين لا يعدّ إلاّ البدائي "صحيحاً سليماً". فهذا يشبع كل حاجاته الغريزية من دون أن يضطر إلى أن يكبت شيئاً أو يتخلّى عن شيء أو يسمو به ويصعّده. (وفي أثناء ذلك أثبت اختصاصيون في علم الإنسان (أنتروبولوجيون) محدثون بما فيه الكفاية أن صورة فرويد عن الإنسان البدائي أنه إنسان يعيش حياة حرّة ملؤها الإشباع الغريزي، كانت تخيّلاً رومانسياً). ولكن حين ينتقل فرويد من التأمل التاريخي إلى الفحص السريري لمعاصريه، قلَّ أن يكون دورٌ للصورة التي كوّنها فرويد عن الصحة النفسية للإنسان البدائي، وحتى لو أننا عرفنا أنَّ الإنسان المتحضّر لا يمكن أن يكون صحيحاً كل الصحة (أو سعيداً أيضاً كل السعادة) فقد كان لدى فرويد معايير معينة

لما يكوّن الصحة النفسية. ويجب أن يفهم المرء هذه المعايير في إطار نظريته في التطور. ولهذه النظرية وجهان أساسيان هما تطور الليبيدو وتطور علاقات الإنسان بالآخرين. ويذهب فرويد في نظرية الليبيدو إلى أنَّ الليبيدو، وهذا يعني طاقة الدافع الجنسي، يمرُّ بتطور معين. وبادئ ذي بدء يحتلّ فيه العمل الفموي للرضيع، الرضع والعض، مكان الصدارة؛ ثم تأتي فيما بعد عملياته الشرجية، أي عملية التغوّط. وفي نحو الخامسة أو السادسة من العمر يتركز الليبيدو أول مرة في الأعضاء التناسلية. على أن الحياة الجنسية لا تتطور تطوراً كاملاً في هذه السن المبكرة، فبين "المرحلة الذكرية" الأولى بنحو ست سنوات وبداية المراهقة تكون "فترة كامنة" تتوقف في أثنائها الحياة الجنسية، إذا صحّ التعبير؛ ولا تكتمل عملية تطور الليبيدو إلاَّ ببداية المراهقة. على أنَّ هذه العملية لا تمرّ أبداً من دون صعوبات. إن حوادث كثيرة، لا سيما الإشباع المفرط أو الحرمان، يمكن أن تؤدي إلى أن يبقى الطفل "مثبّتاً" أو "متعلقاً" بمرحلة سابقة وإلى ألاّ يصل أبداً إلى مرحلة تناسلية متطورة تطوراً كاملاً، أو إلى أن يرتد مرة أخرى إلى المرحلة السابقة القديمة بعد أن يكون وصل إلى المرحلة التناسلية التي لها علاقتها بالأعضاء التناسلية. ويمكن أن ينتج عن ذلك أنَّ البالغ يظهر فيما بعد أعراضاً عصابية (كالعنّة مثلاً) أو يطوّر صفات عصابية ويتحول إلى إنسان سلبي تابع أكثر مما ينبغي. وبالنسبة لفرويد يكون إنسان ما "صحيحاً" حين يبلغ "المرحلة التناسلية" من دون أن يرتد وحين يعيش حياة البالغين، وهذا يعني حياةً يستطيع أن يعمل فيها ويجد إشباعاً جنسياً مناسباً، كما يستطيع أن ينتج أشياء وينجب ذرية.

تدخل الناحية الأخرى للإنسان "الصحيح" في باب علاقته بالأشياء. فالمولود الجديد ليس له بَعْدُ أَيَّةُ علاقات بالأشياء. إنّه موجود في حالة

"النرجسيّة الأولية" التي لا مكان فيها لأيّة وقائع أخرى إلاّ لتجاربه الجسدية والنفسية. فهو لا يستطيع أن يدرك بَعْدُ العالم الخارجي ولا يشعر به. ومن ثمَّ فإنَّ الطفل ينمّي صلة قوية بأمّه، تتطور، في حالة الصبي على الأقل، إلى صلة جنسية لا تنقطع إلاّ خوفاً من تهديد الأب له بالخصي. وينتقل الطفل من صلته بالأم إلى صلته بالأب. على أنه في الوقت نفسه يتمثل أباه ويتشبه به بأن يتناول أوامره ونواهيه ويضمّها إليه. وبهذه العملية يستقل في نهاية المطاف عن أبيه وأمّه. وتبعاً لذلك يكون الإنسان الصحيح في نظر فرويد هو ذلك الذي بلغ المرحلة التناسلية، وصار سيّد نفسه، والذي يستقل عن أبيه وأمه ويعتمد على عقله وقوته. ولكن إذا كان تصوّر فرويد عن الصحة النفسية واضحاً في معالمه الرئيسة أيضاً فإنَّ مفهومه يبقى، مع هذا، غامضاً بعض الشيء بصورة إجماليّة؛ وإنه لمن المؤكد أنّه ليس له من الدقة والعمق ما لتصوّره عن المرض النفسي. والحق أنّه يتصوّر في أثناء ذلك عضواً عاملاً من الطبقة الوسطى في بداية القرن العشرين يتمتع بقوته الجنسية والاقتصادية.

إنَّ لصورة ماركس عن الإنسان الصحيح جذورها في التصوّر الإنساني عن الإنسان المنتج الفعال المستقل كما طوّره سبينوزا وغوته وهيجل. إن المظهر الذي تتطابق فيه صورة الإنسان الصحيح عند ماركس وفرويد هو مظهر الاستقلال. على أنَّ ماركس يتجاوز في ذلك تصوّر فرويد، إذ إنَّ فرويد لا يؤمن إلاَّ باستقلال محدود. فالابن يستقل في رأيه عن الأب بأن يتمّثل بأسلوبه في الأمر والنهي، ومن ثمَّ يحمل في نفسه السلطة الأبوية ويبقى على هذا النحو غير المباشر مطيعاً للأب والسلطات الاجتماعية ويبقى تابعاً لهم. أما بالنسبة لماركس فإنَّ جذور الاستقلال والحرية، عالقة في عمل الخلق الذاتي: "إنَّ كائناً ما لا يعدُّ نفسه مستقلاً إلاَّ حين يقف على قدميه؛ ولا يقف على قدميه إلاَّ حين يدين بوجوده لنفسه

بالذات. إنَّ إنساناً يعيش من نعمة إنسان آخر ليرى نفسه كائناً تابعاً. على أنني أعيش العيش كلّه من نعمة إنسان آخر حين لا أدين له بمعاشي وأسباب رزقي فحسب، بل فضلاً عن ذلك حين يصنع حياتي أو يخلقها؛ وحين يكون مصدراً لحياتي، ويكون لحياتي بالضرورة مثل هذا الدافع خارجها حين لا تكون من صنعي وإبداعي."[1]

وفي موضع آخر يكتب ماركس أن الإنسان لا يكون مستقلاً إلاَّ حين يقبل وهو "إنسان كلي" بكل علاقة من علاقاته بالعالم، بالرؤية والسمع وبالشم والذوق والحس والتفكير والنظر والشعور والرغبة، والعمل والحب، وباختصار بكل أعضاء فرديته" ويعبر عنها التعبير الكامل[2]، وحين لا يكون حرّاً (من) فحسب، بَل يكون حرّاً أيضاً (لِـ). ولا تعني الحرية والاستقلال في نظر ماركس الحرية السياسية والاقتصادية بمعنى التحررية (الليبرالية) فحسب، بل التحقيق الإيجابي للفردية أيضاً. وقد طابق تصوّره عن الاشتراكية النظام الاجتماعي الذي يخدم تحقيق الشخصية الفردية. ولقد كتب:

إنَّ هذه الشيوعية العنيفة لتظهر في "شكل مزدوج: تارة تكون سيادة الملكية الشيئية كبيرة جداً حيالها، بحيث إنها تريد أن تتخلى عن كل شيء يكون عاجزاً عن أن يكون في حيازة الجميع كملكية خاصة... وتعتبر الحيازة الطبيعية غير المباشرة بالنسبة له هدفاً وحيداً في الحياة والوجود؛ ولا يلغي إنجاز العامل، بل ينسحب على الناس كلهم؛ وتبقى علاقة الملكية الخاصة وعلاقة الجماعة بعالم الأشياء؛ وأخيراً تظهر هذه الحركة لتواجه الملكية الخاصة العامة بالملكية

---

[1]. انظر: المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز)، القسم الأول، المجلد الثالث، ص 124، وكذلك مؤلفات ماركس وانجلز، مجلد الملاحق رقم (1)، ص 544.
[2]. انظر مؤلفات ماركس وانجلز، مجلد الملاحق، ص 539.

الفردية في صورة حيوانية أنَّ الزواج "الذي هو في هذه الحال صورة للملكية الفردية الخاصة، يواجه بالشيوعية الجنسية حيث تتحول المرأة إلى ملكية عامة ومشتركة."[3]

ولنا أن نقول إنَّ هذه الفكرة، فكرة الشيوعية الجنسيّة، هي السرّ الفاضح الواضح لهذه الشيوعية الآلية التي لا تزال فجّة عنيفة. وكما أنّ المرأة تخرج من العصمة الزوجية وتدخل في البغاء العام، فإنَّ عالم الثروة كلّه، وهذا يعني عالم الطبيعة المادية للإنسان، يقطع رابطة الاقتران الخاص بالملكية الخاصة ليدخل في علاقة البغاء الكلي مع الجماعة. وهذه الشيوعية، بينما تنفي شخصية الإنسان في كل مكان، فإنها ليست إلاَّ التعبير المنطقي للملكية الخاصة التي هي هذا النفي. إنَّ الجسد العام الذي يتشكل كقوة ليس إلاَّ الصورة المختبئة التي يتكون فيها الجشع ولا يرضي أو يشبع إلاَّ على نحو آخر. إن فكرة كل ملكية خاصة من حيث هي، لهي على الأقل منقلبة على الملكية الخاصة الأغنى من الحسد والحاجة إلى التسطح، بحيث إنَّ هذين يؤثران حتى في طبيعة المنافسة. وليست الشيوعية الفجة العنيفة إلاَّ إتماماً لهذا الحسد وهذه التسوية بالحد الأدنى المتخيل. فلها حَدّ معيّن محدد. وبقدر ما يكون هذا الإلغاء للملكية الخاصة تملكاً حقيقياً، فإنه ليثبت بالذات النفي المجرد بكل عالم الثقافة والمدنية والعودة إلى البساطة المصطنعة للإنسان المعوز الفقير الذي لم يجاوز الملكية الخاصة، بل وصل مرة أخرى إلى نفس الملكية.

إن مجتمع الفطرة ليس إلاّ مجتمع العمل ومساواة الأجر الذي يدفعه رأس المال الجماعي، أي الجماعة بصفتها رأسمالياً عاماً. وإنَّ

---

[3]. يرجع ماركس هنا إلى تأملات بعض مفكري عصره الماركسيين الانطوائيين الذين رأوا أنه إذا كان كل شيء ملكاً مشتركاً فلا بدَّ أن تكون النساء هكذا أيضاً.

كلا طرفي العلاقة مرفوعان إلى عمومية متخيَّلة، وهما العمل كتحديد وقرار يكون فيه كل واحد رزيناً متحفظاً ورأس المال بصفته عمومية معترف بها وقوة للجماعة ونفوذاً لها."[4]

لقد تحرر الإنسان الفرويدي المستقل من التبعيّة للأم؛ وكما تحرّر الإنسان الماركسي المستقل من التبعيّة للطبيعة. وفي هذه الحال يوجد فرق مهم بين مفهومي الاستقلال هذين. إنَّ الإنسان الفرويدي المستقل هو في الحقيقة إنسان يكفي نفسه بنفسه. فهو لا يحتاج إلى الآخرين إلاّ كوسائل لكي يشبع رغباته الغريزية. وكما أن الرجال والنساء يحتاجون إلى بعضهم بعضاً، فإن المسألة هي مسألة إشباع متبادل. وليست العلاقة أولية، بل هي بصورة ثانوية علاقة اجتماعية، مثلها مثل علاقة المشتري بالبائع في السوق التي تربط اهتمام كل من الطرفين بالتبادل مع الآخر. والإنسان في نظر ماركس هو في المقام الأول كائن اجتماعي. فهو يحتاج إلى الآخرين، لا كوسائل لإشباع رغباته، بل لأنه هو وحده كإنسان لا يكون كاملاً إلاَّ إذا كانت له صلته بالآخرين وبالطبيعة. (ولقد أكَّد ألفريد آدلر طبيعة الإنسان الاجتماعية بصورة أساسيّة، مع أنه ليس للمفهوم عنده ذلك العمق الذي هو عند ماركس وفي فكر عصر التنوير الألماني.) والإنسان الحرّ المستقل هو عند ماركس الإنسان الفعال المنتج والمرتبط بالعالم والناس في آن واحد. وسبينوزا الذي أثّر في ماركس تأثيراً كبيراً ملحوظاً ـ وقد خضع هيجل وغوته أيضاً لهذا التأثير ـ عدَّ الفعالية أو السلبية مفهومين لهما أهمية مركزية لفهم الإنسان. وميّز بين الانفعالات الإيجابية والسلبية. فالأولى (السماحة ورباطة الجأش) مردّها إلى الفرد وترافقها أفكار مناسبة.

---

[4]. انظر: المؤلفات الكاملة لماركس وانجلز، القسم الثاني، المجلد الثالث، ص 111 - 113. أو مؤلفات ماركس وانجلز، مجلد الملاحق رقم (1)، ص 543.

والأخرى تسيطر على الإنسان، فهو عبدٌ لأهوائه التي تقترن بأفكار لا عقلانية غير ميءبناسبة. وهذه العلاقة بين المعرفة والانفعال الوجداني أغناها غوته وهيجل بأن اهتمّا قبل كل شيء بطبيعة المعرفة الحقيقية. ولن يتوصل المرء إلى هذه المعرفة ما دام هناك انفصال بين الذات والموضوع، بل إن بلوغ هذه المعرفة سيكون من طريق الارتباط. وطبقاً لغوته يصدق أنَّ "الإنسان لا يعرف نفسه إلاَّ بقدر ما يعرف العالم الذي لا يدركه إلاَّ في ذاته ولا يدرك ذاته إلا فيه. وكل شيء جديد، ومدرك جيداً، يكشف عن عضو جديد فينا."[5] ولقد أضفى غوته على هذا المفهوم، مفهوم الإنسان "الطامح والساعي أبداً" أروع التعابير في مسرحيته "فاوست". فلا المعرفة ولا القوة أو السلطة ولا الحياة الجنسية بقادرة على أن تعطي جواباً مُرْضياً عن السؤال الذي يواجه الإنسان مع حقيقة وجوده. إنَّ الإنسان الحر المنتج لقادر وحده وبمشاركة الآخرين على أن يجد الجواب الصحيح على ذلك. لقد كان عند ماركس مفهوم ديناميكي عن الإنسان. فالهوى أو الولع الإنساني هو في نظره "القوة الحيّة للإنسان ليسعى سعياً حثيثاً إلى موضوعه". ولا تتطور قوى الإنسان إلاّ في عملية الارتباط بالعالم. "فالعين صارت عيناً إنسانية كما صار موضوعها شيئاً أو موضوعاً اجتماعياً إنسانياً يصدر عن الإنسان من أجل الإنسان. وعلى هذا أصبحت الحواس على نحو مباشر في عملها بمثابة منظّرين أو واضعي نظريات. فهي تتصرف بالشيء من أجل الشيء، على أن الشيء نفسه هو تصرف إنساني مادي تجاه نفسه بالذات وتجاه الإنسان، وبالعكس. (فأنا لا أستطيع

---

[5]. انظر: غوته، يوهان فولفغانغ فون، مؤلفات غوته، نشرت بأمر من الأميرة "صوفيا فون ساكسين، فايمار 1893، المجلد الخامس والسبعون، ص 59.

أن أتصرف عملياً بالشيء إلاَّ تصرفاً إنسانياً حين يتصرف الشيء من الإنسان تصرّفاً إنسانياً.)[6]

وكما تتطور حواسنا وتستحيل في عملية ارتباطها المنتج بالطبيعة إلى حواس إنسانية، فإنَّ علاقتنا أيضاً تستحيل في رأي ماركس إلى ارتباط إنساني في عمل الحب، فإذا فرضت الإنسان إنساناً وفرضت علاقته بالعالم علاقة إنسانية، فليس في وسعك أن تبادل الحب إلا بالحب والثقة بالثقة فقط. وإذا أردت أن تتمتع بالفن عليك أن تكون إنساناً مثقفاً ثقافة فنيّة، وإذا أردت أن تؤثّر في ناس آخرين فعليك أن تكون إنساناً يؤثّر في ناس آخرين تأثيراً منشّطاً حقَّ التنشيط ومشجعاً حقَّ التشجيع. ويجب أن تكون كل علاقة من علاقاتك بالإنسان والطبيعة تعبيراً معيّناً عن حياتك الفردية الحقيقية يناسب موضوع إرادتك. وإذا أحببت من دون أن تستثير حبّاً متبادلاً ـ وهذا يعني أنه إذا لم يولّد حبّك، باعتباره حبّاً متبادلاً، وإذا لم تجعل من نفسك بصفتك إنساناً محباً إنساناً محبوباً من خلال التعبير عن الحياة أو عن مظهر من مظاهرها ـ فإنَّ حبك قاصر، وإنه لتعاسة وشقاء.[7]

إنَّ الإنسان المتطور تطوراً كاملاً والسليم نتيجة ذلك لهو الإنسان المنتج الذي يهتم بالعالم اهتماماً صحيحاً ويستجيب له؛ إنّه الإنسان الغني. وخلافاً لهذا الإنسان المتطور كل التطور يرسم ماركس صورة الإنسان في ظل نظام الرأسمالية، ويرى أنَّ إنتاج الكثير من الشيء النافع المفيد لينتج الكثيرين من السكان غير النافعين.[8] إن الإنسان ليملك الكثير في النظام

---

[6]. انظر: المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز)، القسم الأول، المجلد الثالث، ص 119 أو: مؤلفات ماركس وانجلز، مجلد الملاحق (1)، ص 450.

[7]. انظر: المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز) القسم الأول، المجلد الثالث، ص 149.

[8]. المصدر نفسه، ص 130.

الحالي. لكن وجوده هزيل." ويقول ماركس "إنَّ الشيوعية هي الإلغاء الإيجابي للملكية الخاصة[9] بصفتها اغتراباً ذاتياً إنسانياً، ومن أجل ذلك (تعد) تملّكاً حقيقياً للماهيّة الإنسانية بوساطة الإنسان ومن أجل الإنسان، ولهذا فإنها عودة الإنسان الكاملة التي صارت معروفة في نطاق الثراء لما سلف من تطور حتى الآن، إنها عودة الإنسان من أجل ذاته بصفته إنساناً اجتماعياً وهذا يعني إنساناً إنسانياً. وهذه الشيوعية بصفتها مذهباً طبيعياً تاماً ترادف المذهب الإنساني بصفته مذهباً إنسانياً تاماً، وترادف المذهب الطبيعي؛ إنها الحل الصحيح للتعارض والصراع بين الإنسان والطبيعة وبين الإنسان والإنسان، الحلّ الصحيح للنزاع بين الوجود والماهية، بين التشيؤ وإثبات الذات، بين الحرية والضرورة، بين الفرد والنوع (الجنس البشري). إنها اللغز المحلول للتاريخ، وهي تقدم نفسها على أنها هذا الحل."[10]

---

[9]. لا يفهم ماركس هنا ولا في أقواله الأخرى "الملكية الخاصة" على أنها الحيازة الشخصية للأشياء من أجل الاستعمال (كالبيت والمنضدة وما شابه ذلك). إنه يقصد ملكية "الطبقات المالكة"، وهذا يعني ملكية الرأسمالي الذي يستطيع أن يشتري ناساً معوزين معدومين لكي يعمل هؤلاء له ضمن شروط يجب أن يقبلوا بها، وذلك لأن له وسائل الإنتاج. وعلى هذا فإنّ "للملكية الخاصة" في مصطلح ماركس علاقتها الدائمة "بالحيازة الخاصة في داخل المجتمع الطبقي الرأسمالي ولهذا فهي مقولة تاريخية اجتماعية؛ ولا يعود التعبير إلى أشياء محددة للاستعمال، بل إلى "الملكية الشخصية".

[10]. انظر: المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز) بالقسم الأول، المجلد الثالث، ص 114 أو مؤلفات ماركس وانجلز، مجلد الملاحق (1)، ص 539.

الفصل الثامن

الطبع الفردي والطبع الاجتماعي

ثمة علاقة متبادلة، كما يرى ماركس، بين الأساس الاقتصادي للمجتمع والمؤسسات القانونية والسياسية، بما فيها الفلسفة والفن والدين، بحيث يتوقف كلٌّ منها على الآخر. ووفقاً للنظرية الماركسية تتحدد الأخيرة، التي تشكل "البناء العلوي الإديولوجي"، بالأساس الاقتصادي. على أنَّ ماركس وإنجلز، وكما اعترف إنجلز صراحة، لم يبيّنا كيف يُنقَل الأساس الاقتصادي إلى البناء العلوي الإديولوجي. وأعتقد أنَّ في وسع المرء أن يملأ هذه الثغرة بأداة التحليل النفسي، وأنه في الإمكان تبيان الآليات التي يتصل من خلالها البناء الأساسي الاقتصادي بالبناء العلوي. إنَّ إحدى هذه الصلات هي ما أسميته أنا "الطبع الاجتماعي"، وتقوم الأخرى على طبيعة اللاشعور الاجتماعي الذي سنقف عليه في الفصل التالي.

لكي نوضّح مفهوم "الطبع الاجتماعي" يجب علينا بادئ ذي بدء أن نمرَّ مروراً سريعاً بمفهوم الطبع الدينامي الذي هو أهمُّ اكتشافات فرويد. وقد ظن علماء النفس ذوو الاتجاه السلوكي، حتى فرويد، أنَّ الصفات أو

السجايا وأمارات السلوك شيء واحد. من هذه الناحية يُعرَّف الطبع بأنه "النموذج السلوكي المميز لفرد معين"[1]، على حين يُبرز مؤلفون آخرون مثل ويليام ميك دوغال و ر. ج. جوردن و إ. كريتشمر العنصر الدينامي والإرادي في السجايا. ولم يضع فرويد النظرية الأولى فحسب، بل إنه وضع أيضاً أكثر النظريات ذكاء ومنطقية، ذلك أنّه فهم الطبع على أنه نظام دوافع هي أساس للسلوك، على أنها متباينة عنه. ولكي نستطيع أن نقدّر مفهوم الطبع الدينامي تقديراً صحيحاً، فإنه لمن المفيد عقد مقارنة بين أمارات السلوك والسجايا أو الصفات. إنَّ لأمارات السلوك علاقتها بالفعاليات التي يمكن أن يراقبها شخص ثالث. وعلى هذا يمكن تعريف الصفة السلوكية "الشجاعة" مثلاً بأنّها سلوك ينصب على هدف معين من دون أن يخيفه ما يرتبط بذلك من مخاطرات ومجازفات، بهنائه وبالحرية والحياة. أو أن يعرَّف التقتير باعتباره أمارة أو صفة سلوكية بأنه يرمي إلى توفير المال أو أشياء مادية أخرى. على أننا إذا بحثنا الدوافع، ولا سيما الدوافع اللاشعورية لمثل هذه الأمارات أو الخواص السلوكية، فإننا لنجد أنَّ الصفة السلوكية تطابق خصائص طبع متباينة كل التباين ولا حصر لها. إنَّ سلوكاً جريئاً يمكن أن يسببه الطموح، بحيث إنَّ شخصاً ما يجازف بحياته في مواقف معينة لكي يشبع رغبة في أن يكون محطَّ إعجاب الآخرين. على أنَّ حوافز إجرامية أيضاً يمكن أن تكون الدافع؛ وفي مثل هذه الأحوال ينشد الشخص المذكور الخطر لأنه، عن وعي أو لا وعي، لا يعد حياته ثمينة ويريد أن يدمر نفسه. ويمكن أن يكون الأساس لسلوك جريء فقرٌ في الخيال أيضاً، ليس غير؛ وفي هذه الحال يبدي الشخص المذكور شجاعة

---

[1]. انظر: معجم الطب النفسي، نيويورك 1940.

لأنه لا يعرف الخطر الذي يحيق به ويهدده. على أنَّ شخصاً ما يمكن أن يكون في آخر الأمر مدفوعاً بانكبابه على فكرة من الأفكار بشيءٍ يعزي المرء إليه بالمعنى التقليدي سلوكاً جريئاً. ومن الناحية السطحية يكون السلوك في كل الحالات هو نفسه رغم الدوافع المختلفة. وأقول "من الناحية السطحية" إذ حين يمحص المرء سلوكاً كهذا فإنه ليتبيّن الدوافع المختلفة التي تؤدي إلى فروق دقيقة، على أنها مهمة في السلوك. وعلى هذا فإنَّ ضابطاً ما، مثلاً، سيسلك في المعركة سلوكاً متبايناً كل التباين في مواقف مختلفة، على قدر ما يبين ولاؤه لفكرة ما أو طموحه دوافع شجاعته. ففي الحالة الأولى يحتمل أنه لن يهاجم إذا لم يكن للمخاطر والمجازفات علاقة بالأهداف الحربية التكتيكية. أما إذا كان دافعه غروره ففي الإمكان أن يعميه هذا الولع عن الأخطار التي تهدّده وتهدّد رجاله. "فالشجاعة"، الصفة السلوكية عنده، تمثل في الحالة الأخرى مصدر قوة مريباً. والتقتير مثال آخر. إنَّ في وسع شخص ما أن يمسك يده لأنَّ وضعه الاقتصادي يتطلب ذلك؛ وفي إمكانه أن يكون مقتّراً لأنَّه ذو طبع بخيل، والبخل بالنسبة له غاية ذاتية بصرف النظر عما إذا كان ضرورياً له في الواقع. وهنا أيضاً ستسبب الدوافع شيئاً من الفرق في السلوك. ففي الحالة الأولى سيكون الشخص المذكور قادراً على أن يقرّر ما إذا كان من المفيد في موقف معيّن أن يوفر، أو ما إذا كان من الحكمة أن ينفق مالاً. وفي الحالة الأخيرة سيوفّر البخيل سواءٌ أكان هذا ضرورة بصورة موضوعية أم لا. وإذا عرف المرء الدوافع فإنَّ في وسعه أن يتنبّأ بسلوك الشخص المذكور إلى حدّ معين. وفي حال الجندي "الشجاع" المندفع بدافع الطموح يستطيع المرء أن يتنبأ أنه لن يسلك سلوكاً جريئاً إلاّ إذا كوفئ على شجاعته أيضاً. أما عند الجندي الذي يكون شجاعاً بدافع البذل والولاء لقضيته فإننا نستطيع أن نتنبأ

أنَّ السؤال عما إذا كانت شجاعته تلقى أيضاً قبولاً واستحساناً، سيكون له عنده تأثيره القليل في سلوكه وتصرّفه.

لقد أدرك فرويد شيئاً عرفه الروائيون والمسرحيون الكبار دائماً وأبداً، وهو أنَّ دراسة الطبع، كما يعبّر بلزاك، "تدرس القوى التي تدفع الإنسان وتستحثه" وأنَّ الكيفية التي يعمل بها شخص ما ويحس ويفكر تتحدد إلى حدّ كبير بخاصة الطبع، وأنها، أي الكيفيّة، ليست نتيجة ردود فعل عقلانية على مواقف معينة فحسب، وقد أدرك فرويد النوعية الدينامية للسجايا وخصائص الطبع، وأثبت أنَّ بنية طبع إنسان ما تمثل صورة خاصة، تجد فيها الطاقة متنفّساً في الحياة.

لقدحاول فرويد أن يوضّح الطبيعة الدينامية للسجايا وخصائص الطبع بأن ربط علم الطبع بنظرية الليبيدو. وبسلسلة من فروض بالغة التعقيد والروعة والامتياز، أوضح خصائصَ الطبع وصفاته المختلفة على أنها "تصعيد" لصور الدافع الجنسي المختلفة أو "تشكيلات ردود أفعال" حيال هذا الدافع الجنسي. وفسّر الطبيعة الدينامية لخصائص الطبع وصفاته بأنها تعبير عن أصلها الليبيدي.

ووفقاً لفرويد تقوم أعمال الإنسان وأفاعيله والكثير من أفكاره على اتجاه الطبع. إن الطبع هو مكافئ تأثّر الحيوان بغرائزه التي فقدها الإنسان. ويعمل الإنسان ويفكر بما يتناسب مع طبعه، ولهذا السبب فإنَّ "طبع الإنسان مصير"، كما يقول هيراقليط. ويندفع الإنسان بطبعه ليعمل ويفكر على نحو معيّن، ويحسّ في أثناء ذلك بالرضى في آنٍ واحد.

تحدّد بنية الطبع العمل مثل الأفكار والخواطر. ولندرس بعض الأمثلة:

فبالنسبة للطبع المختزن شرجياً يكون للمثل الأعلى للتوفير أعظم قوة جذب، وإنّه لميال إلى أن يدخل التوفير في عداد الفضائل

الرئيسة. ويروق له نمط حياة يشجع على التوفير ويمنع الإسراف والتبذير. ويميل إلى أن يحكم على الموقف القائم طبقاً لدوافعه السائدة. وسواءٌ أعزم على شراء كتاب، مثلاً، أو زيارة دار العرض، أو أختار وجبة غذاء معيّنة، فإنَّ هذا سيتوقف في المقام الأول على ما إذا كان "بثمن معتدل معقول"، إنَّ هذا لمنفصل كل الانفصال عن وضعه الاقتصادي ولا علاقة له به. وسيفسر أيضاً المفهومات على النحو نفسه. تعني له أن يكون لكل واحد النصيب نفسه من الممتلكات المادية، خلافاً لما تعنيه بالنسبة لناس ذوي طبع آخر، حيث المساواة هي أنَّ الناس مثل بعضهم ومتساوون، من حيث لا يحق لأحد أن يسخر الآخر كوسيلة إلى غاياته وأغراضه.

إنَّ إنساناً ذا طبع اتجاهه تقبّلي يتقبل الإحساسات بالفم Rezeptiv_Oral ليحسّ أن "مصدر الخير" موجود في خارجه، ويعتقد أنَّ ما يوّد الحصول عليه، سواءٌ أكانت المسألة تتعلق بشيء مادي أم بود ومحبة ومعرفة أم أن بلهو ومسّرة، ولن يستطيع الحصول عليه إلاّ من الخارج. وفي هذا الاتجاه يكاد يعني الحب في النهاية "أن يُحِبَّ" لا أن يُحَبَّ. ويميل مثل هؤلاء الناس في اختيار موضوعات حبهم إلى عدم التمييز، لأنَّ حبَّ شخص ما لهم هو في نظرهم تجربة عظيمة. إنهم يعشقون مَنْ يمنحهم حبّاً أو شيئاً يبدو مثل الحب. فإذا كان عليهم أن يجرّبوا أنَّ الشخص المحبوب ينفر منهم أو يصدّهم، فإنَّ ردَّ فعلهم على ذلك سيكون غاية في الحساسية. وفي نطاق التفكير أيضاً يظهرون هذا النوع من الاتجاه. وحين يكونون أذكياء يصلحون لأن يكونوا أفضل المستمعين، لأنهم يوطّنون أنفسهم على التلقي لا على إنتاج أفكار. إذا استسلم المرء لهم بالذات فإنهم يحسّون أنهم مشلولون. والمميّز لمثل هؤلاء الناس أنَّ أولى أفكارهم هي أن يجدوا

إنساناً آخر يسدي لهم نصيحة، عوض عن أن يبذلوا هم أيضاً أدنى مجهود. وإذا كانوا متديّنين كان لديهم صورة عن الإله، وإنهم ليتوقعون في كنفها كلَّ شيء من الله، ولا يتوقعون أيَّ شيء من عملهم. وإذا لم يكونوا متدينين فتكون علاقتهم بغيرهم أو بأية مؤسسة من المؤسسات متشابهة في مثل هذه الحال. إنهم في بحثٍ دائب عن "المعين السحري" وهم على نحو معين مخلصون بامتنانهم لليد التي تطعمهم، وخوفاً من أنهم قد يخسرون هذه اليد ذات مرة. ولما كانوا بحاجة إلى يد العون لكي يحسوا بالأمان والاطمئنان، فإنَّ عليهم أن يتصرفوا أمام ناس عديدين تصرّف الولاء والإخلاص. ويصعب عليهم أن يرفضوا، وبذلك يورّطون أنفسهم بسهولة ويسر في التزامات ووعود متناقضة. ولما كانوا ليسوا بقادرين على أن يقولوا لا، فإنه يطيب لهم أن يقولوا نعم وآمين لكل شيء؛ إن شلل موهبة النقد عندهم ناشيء عن ذلك، وهو ما يجعلهم وقفاً على آخرين إلى حدّ زائد. فهم ليسوا وقفاً على معرفة ذوي النفوذ الكبير وعلمهم واستعدادهم للمساعدة فحسب، بل إنّهم يحتاجون إلى مساعدة أناس آخرين. وإذا ما خلوا إلى أنفسهم أحسوا بالضياع، لأنهم يحسون أنهم عاجزون عن القيام بأي شيء من دون مساعدة آخربن. ويكون لهذه الحيرة أهمية ووزن، لا سيما حين تكون المسألة مسألة أشياء لا يستطيع المرء أن يقوم بها بحكم طبيعتها الكلية إلاّ وحده، كأنْ يتخذ قرارات ويتحمل مسؤوليات. وعلى هذا فهم يشاورون، مثلاً، في علاقاتهم الشخصية أولئك الذين ينبغي عليهم أن يتخذوا قراراً فيهم.

يقوم الاتجاه الاستغلالي كالاتجاه التقبلي الاستيعابي على الإحساس أنَّ مصدر الخير كله موجود في الخارج، وأنَّ على المرء أن يبحث هناك عن كل شيء يود الحصول عليه، وأن المرء لا يستطيع أن ينتج أيَّ شيء

بنفسه. على أن الفرق بين هذين الاتجاهين هو أنَّ الإنسان المستغل لا يتوقع أن يهبه الآخرون شيئاً، بل إنّه يأخذ الأشياء عنوة أو بالحيلة. ويشمل هذا الموقف كل الميادين. وفي ما يتعلق بالحب فمثل هؤلاء الناس يميلون إلى أن يتملكوا الآخرين، وإلى الهيام بشخص مرتبط بآخر. ومن حيث التفكير أيضاً نستطيع أن نرى الموقف نفسه في المجال الفكري. إنَّ أناساً استغلاليين لا ينتجون أيّة أفكار؛ إنهم يسرقونها، ويمكن أن يحدث هذا على نحو مباشر في صورة سرقة أو انتحال، أو على نحو أمكر بأن يغيروا في صياغة أفكار عبّر عنها آخرون. ويدّعون في مثل هذه الأحوال أنها أفكارهم. والملفت للنظر أنّه كثيراً ما يحدث أنَّ أناساً ذوي ذكاء كبير يتصرفون هكذا، مع أنه من الممكن أن تكون لديهم أفكار غاية في الجودة لو أنهم نظروا إلى موهبتهم فقط بأنها قادرة على شيء ما. وإذا افتقر إنسان موهوب إلى خواطر أصيلة وإلى استقلال في خلقه وإبداعه فكثيراً ما يعزى هذا إلى مثل هذا الاتجاه للطبع لا إلى نقص فطري في الأصالة. وينطبق الشيء نفسه على الموقف من أشياء مادية. إنَّ أشياء يمكن أن يأخذها مثل هؤلاء الناس ليخَالونها دائماً أفضل من أي شيء يمكن أن ينتجوه هم أنفسهم. لذلك يستغلون كل إنسان ويستغلون كلُّ شيء، وإن لم يتمكنوا من أن يجنوا إلا شيئاً نافلاً. وشعارهم هو: "الثمار المسروقة هي الأطيب". ولما كان قصدهم تسخير البشر واستغلالهم، فإنهم يحبون حباً صريحاً أو ضمنياً أولئك الذي يعدّونهم موضوعات استغلال "ويملّونهم" حالما يستنفدون كل شيء لديهم. والمثال المتطرف لذلك هو المصاب بهوس السرقة، الذي لا ينشرح صدره إلاَّ بأشياء مسروقة مع أنه يستطيع أن يقتنيها لنفسه.

لقد كان علينا أن نسهب في معالجة مفهوم الطبع الدينامي عند فرويد لكي نمهّد التربة لمناقشة الطع الاجتماعي.

طبيعي أنَّ بعض الناس يختلفون في داخل مجتمع معين من حيث طبعهم الشخصي. ولا نغالي إذا قلنا إنه بصرف النظر عن فروق طفيفة، فليس من شخصين تتطابق عندهما بنية الطبع. على أننا إذا ضربنا صفحاً عن هذه الفروق الطفيفة، فإننا نستطيع أن نتفق على بنى مختلفة للطبع تكون، بمختصر الكلام، ممثلة لمجموعات مختلفة من الأفراد. ومثل هذه الأنموذجات هي الاتجاه التقبلي والاستغلالي والمخزِّن والمسوِّق والمنتج[2]. وتصبح مسألة بنية الطبع أكثر أهمية حين يكون في الإمكان الإثبات أن شعوباً بأسرها وجماعات وطبقات، لها أيضاً في داخل مجتمع معين طباع مميزة، حتى لو تميّز بعض الأفراد من بعضهم على نحو متعدد وحتى لو كان بينهم أيضاً عدد كبير من الناس الذين لا تتفق بنى الطبع عندهم مع البنية الشاملة للمجموعة الكلية: وأسمّي هذا الطبع المميز لمجتمع ما "الطبع الاجتماعي". والطبع الاجتماعي، مثل الطبع الفردي، يمثل النمط النوعي الذي تُنَظَّم فيه الطاقة ويكون لها فيه منفذٌ أو متنفسٌ. وينتج من ذلك أنه عندما توجه طاقة معظم المنتمين إلى مجتمع معين في نفس الاتجاه، تكون دوافعهم واحدة. وسرعان ما يتلّقون الأفكار نفسها والمثل العليا نفسها. وسأحاول فيما يلي أن أبيّن أنَّ الطبع الاجتماعي يمثل عنصراً أساسياً لعمل مجتمع، وأنه في الوقت نفسه أداة نقل الحركة بين البنية الاقتصادية لمجتمع ما وأفكاره السائدة.

إنَّ "الطبع الاجتماعي" في مفهومي هو لبّ بنية الطبع الذي يشترك فيه معظم أفراد حضارة ما خلافاً للطبع الفردي الذي يتميز به الناس المنتمون إلى نفس الحضارة عن بعضهم. ولا يعني مفهوم "الطبع

---

[2]. انظر في هذا الصدد: إ. فروم، الإنسان وحيداً منفرداً. دراسة في علم نفس الأخلاق. نيويورك 1947.

الاجتماعي" أنه ثابت، كما لو أنه يمثّل حاصل خصائص الطبع وصفاته التي يمكن الوقوع عليها عند أكثرية الناس في حضارة معينة. ولن يُفهم فهماً صحيحاً إلاَّ إذا فُهم من حيث وظيفته التي ستكون محط اهتمامنا فيما يلي.

إن كل مجتمع ليظهرُ بنية معينة وطريقة عمل تكونان مشروطتين بعدد كبير من الوقائع الموضوعية. ومن بين هذه الوقائع طرق الإنتاج التي هي بدورها وقفٌ على المواد الأولى الموجودة والتقنيات الصناعية وعدد السكان والعوامل السياسية والجغرافية، وكذلك على التقاليد والتأثيرات الحضارية التي يكون المجتمع عرضة لها. ولا يوجد مجتمع كهذا، بل هنالك بنىً اجتماعية خاصة تكون لها نتائجها على نحو متباين يمكن إثباته. وإذا تغيّرت هذه البنى الاجتماعية في سياق التطور التاريخي أيضاً فإنها تتحدد، مع هذا، تحدّداً نسبياً في الفترة التاريخية الموجودة. ولا يمكن لمجتمع أن يكون له وجوده إلاّ إذا عمل في داخل إطار بنيته الخاصة. ويجب أن يتصرّف أفراد المجتمع، ومختلف الطبقات أو المجموعات الطبقية في داخل المجتمع نفسه بحيث يعملون كما يتطلب النظام. إن عمل الطبع، الاجتماعي ينحصر في أن يكوّن طاقات أفراد المجتمع بحيث لا يتوقف سلوكهم على قرارهم الواعي سواءٌ أكان في نيتهم أن يتمسكوا بالنموذج الاجتماعي أم لا، وإنما يريدون التصرف كما ينبغي أن يتصرفوا ويرضيهم في الوقت نفسه أن يتصرفوا طبقاً لمتطلبات الحضارة. وبعبارة أخرى: إنَّ وظيفة الطبع الاجتماعي هي أن يكوّن الطاقة الإنسانية في مجتمع معيّن ويوجهها، حتى يستطيع المجتمع أن يستمر في عمله.

وهكذا ما كان في إمكان المجتمع الصناعي الحديث، مثلاً، أن يحقق أهدافه، لو لم يستغل طاقة ناس أحرار للعمل إلى حدٍ لا مثيل له حتى

الآن. وكان لا بدَّ من أن يحوّل الإنسان إلى شخص يسعى جاهداً لكي يخصص القسم الأكبر من طاقته للعمل الذي له خصائصه، مثل الانضباط وحبّ النظام والدقة إلى درجة غير معروفة في معظم الحضارات الأخرى. وما كان يكفي أن كل فرد عقد العزم كل يوم على أن يعمل ويكون دقيقاً، ذلك لأنه كان هنالك في مثل هذه القرارات الواعية الكثير من الشواذ، حتى إنَّ عملاً اجتماعياً خلواً من العسر والعوائق ما كان ليكون مضموناً. كما أنّ التهديدات واستعمال القوة ما كانت لتكفي، لأنَّ الوظائف والمهمات الشديدة التنوع والتباين في المجتمع الصناعي الحديث لا يمكن أن ينجزها دائماً إلاَّ أناس أحرار، ليسوا مكرهين على العمل. وكان لا بدَّ من أن تتحول الضرورة الاجتماعية على العمل والدقة والنظام إلى دافع داخلي. وهذا يعني أنَّ المجتمع كان لا بدَّ أن يخلق طبعاً اجتماعياً، تكون هذه الدوافع ملازمة له.

وعلى حين أن المسألة عند الحاجة إلى الدقة وحب النظام هي مسألة خصائص وصفات تكون ضرورية لعمل كل نظام صناعي، فإنَّ هنالك حاجات أخرى تتميّز من بعضها في رأسمالية القرن التاسع عشر والرأسمالية الحالية. فلقد كان لهم الأساسي لرأسمالية القرن التاسع عشر تراكم رأس المال، وهذا يعني التوفير. وكان عليها، إذاً أن تدعم أسس النظام والاستقرار عن طرق مباديء مطلقة في الأسرة والدين والصناعة والدولة والكنيسة. وفي إمكاننا أن نسمّي الطبع الاجتماعي لدى الطبقة الوسطى في القرن التاسع عشر "الاتجاه المخزِّن". ولم يكن التخلّي عن الاستهلاك والتوفير واحترام السلطة فضائل فحسب، بل منحت الإنسان العادي في الطبقة الوسطى رضىً وارتياحاً نفسيين أيضاً. ودفعته بنية الطبع عنده إلى أن يقوم عن طيب خاطر بما كان عليه أن يقوم به لكي يلبّي أغراض النظام الاقتصادي. إن الطبع الاجتماعي اليوم هو طبع آخر.

لا يقوم الاقتصاد الحالي على تحديد الاستهلاك، بل على أكبر قدر ممكن من الاستهلاك. ولو لم ينفق العمال والموظفون أكبر قسم من دخلهم على الاستهلاك، بل لو أنهم وفروا، لتعرض اقتصادنا لأزمة خطيرة، ولما أصبح الاستهلاك بالنسبة للأكثرية هدفهم المنشود في الحياة فحسب، بل إنَّ المرء ليكاد يعدّه فضيلة. وقد يبدو المستهلك الحديث الذي يشتري بالتقسيط في نظر جدّه مبذّراً مجرداً من الأخلاق والمسؤولية، كما يرى الحفيد في الجد بخيلاً كريهاً. واليوم لا نستطيع أن نجد الطبع الاجتماعي للقرن التاسع عشر إلاّ في الطبقات الاجتماعية المتخلفة في أوربا وأمريكا الشمالية. إن أهمُّ هدفٍ لهذا الطبع الاجتماعي هو الحيازة والملك، بينما يكون هدف الطبع الاجتماعي الحالي هو الاستهلاك.

إنَّ هنالك فرقاً مماثلاً أيضاً من حيث أشكال السلطة. ففي قرننا يوجد على الأقل في البلدان الغربية المتقدمة ما يكفي لكي يسد كل الحاجات المادية، وعل هذا تقضي الضرورة هنا برقابةٍ سلطوية أقل، على أنَّ الرقابة تتنقل في الوقت نفسه إلى أيدي نخبة من البيروقراطيين الذين يحكمون بفرض الطاعة، أقلّ مما يحكمون بانتزاعهم الموافقة؛ على أنَّ المسألة في أثناء ذلك هي مسألة موافقةٍ تتأثر على نطاق واسع بالوسائل الحديثة لعلم النفس، و"بعلمٍ" أُطلق عليه "العلاقات الإنسانية".

وما دامت الشروط الموضوعية للمجتمع والحضارة ثابتةً فإنَّ للطبع الاجتماعي وظيفةً يغلب عليها طابعُ التثبيت والتوطيد. لكنّ الشروط والظروف الخارجية تتغيّر، بحيث إنّها لم تعد تناسب الطبع الاجتماعي، عندئذٍ تحدث إزاحة في الطور كثيراً ما تغيّر وظيفة الطبع، حتى يصبح عنصراً للانحلال بدلاً من التثبيت والتوطيد، ويصبح ديناميتاً (مادة متفجرة) بدلاً من أنْ يكون لبنة اجتماعية.

وإذا تحققنا وأكدنا أن البنية الاقتصادية الاجتماعية للمجتمع تشكّل الطبع فإننا لا نتكلم إلاّ على طرف واحد في العلاقة المتبادلة بين المنظمة الاجتماعية والإنسان. والطرف الآخر هو طبيعة الإنسان التي تشارك بدورها في تكوين الظروف الاجتماعية التي يعيش فيها. ولا نستطيع أن نفهم العملية الاجتماعية إلاّ إذا بدأنا من الإنسان الحقيقي ومن صفاته وخصائصه النفسية والفسيولوجية، ودرسنا التأثير المتبادل بين طبيعة الإنسان وطبيعة الظروف الخارجة التي يعيش في كنفها، ويجب عليه أن يتغلب عليها إذا ما أراد أن يبقى على قيد الحياة.

صحيحٌ أنَّ الإنسان يستطيع أن يتكيّف مع كل الظروف؛ على أنّه، لكنه، ليس ورقةً فارغةً تكتب الحضارة نصَّها عليها. فطبيعته فُطرت على حاجات مثل نشدان السعادة والانتماء والحب والحرية. وهنالك أيضاً عواملُ ديناميّةٌ في العملية التاريخية.

حين يهمل نظام اجتماعي ما حاجات الإنسان الأساسية، أو حين يخذله في تلبيتها وسدّها ويحبطها مجاوزاً قيمة حدية معينة، فسيحاول أعضاء هذا المجتمع أن يغيروا النظام الاجتماعي بحيث يلبي حاجاتهم الإنسانية على نحو أفضل، وحين يستحيل مثل هذا التغير، يتهدم هذا المجتمع بسبب الافتقار إلى الحيوية والنقص في قدرته على الهدم والتدمير. ومن الأسهل الوصول إلى تغييرات اجتماعية تؤدي إلى إشباع أعظم للحاجات الإنسانية، وذلك حين تتوافر ظروفٌ مادية معيّنة ممكنة تعزّز مثل هذه التغييرات. وينتج عن هذا أنَّ التحول الاجتماعي والاقتصادي لا يتفق، كما يؤكّد ماركس، مع مصالح الطبقات الجديدة في ظروف سياسيةٍ واجتماعية متبدلة فحسب، بل إنَّ التغييرات الاجتماعية تتأثر في نفس الوقت بالحاجات الإنسانية الأساسية التي تستفيد من الظروف المواتية، إذا

صحَّ القول، لإشباعها. إنَّ الطبقة الوسطى التي انتصرت بالثورة الفرنسية أرادت أن تتحرر من قيود النظام القديم لكي تحقق أهدافها الاقتصادية. لكنّ هؤلاء الناس كانوا مدفوعين أيضاً برغبة خالصة في الحرية فطروا عليها. والحق أن الأكثرية ارتضت بتصور محدود جداً عن الحرية بعد أن انتصرت الثورة، على أن أفضل المفكرين في الطبقة الوسطى سرعان ما فطنوا إلى ما كانت عليه هذه الحرية البرجوازية من ضيق شديد، وتوصلوا في بحثهم عن حلٍ أنسب للحاجات الإنسانية إلى تصوّر شامل عن الحرية كشرط للتطورٍ الحر للإنسان، كل الإنسان.

وإذا فرضنا أن الرأي حول نشوء الطبع الاجتماعي ووظيفته صحيح، فسنجد أنفسنا أمام مشكلة محيّرة مربكة. لنفترضْ أن بنية الطبع تتكوّن من خلال الدور الذي يترتب على الفرد أن يقوم به في الحضارة، ألا يناقض ذلك يتكوّن بموجبه طبع إنسان ما في طفولته؟ هل في إمكان كلا الرأيين أن يدّعيا أنهما صحيحان، بما إنَّ للطفل في سنوات حياته الأولى اتّصالاً ضعيفاً نسبياً بالمجتمع من حيث هو؟ إنَّ الإجابة على هذا السؤال ليست بصعبة جداً كما يبدو للوهلة الأولى.

علينا أن نميّز بين عوامل مسؤولة عن المضمون الخاص للطبع الاجتماعي وبين الطرق التي يتكوّن بها الطبع الاجتماعي. فمن الممكن أن تعدَّ البنية الاجتماعية ومهمة الفرد في المجتمع، الأساس للطبع الاجتماعي. والأسرة يمكن أن تعدَّ الوكالة النفسية للمجتمع، أو منشأة تقرّب مطالب المجتمع إلى فهم الطفل الناشيء. وتحقق الأسرة هذه المهمة على وجهين. أولاً من خلال التأثير الذي يحدثه طبع الأبوين في تكوين الطبع عند الناشيء. وإنَّ هذا لنقطة من أهمّ النقاط، لأنّ طبع معظم الآباء هو تعبير عن الطبع الاجتماعي. وعلى هذا النحو يسقطون السمات الأساسية لبنية الطبع المرغوب فيها اجتماعياً على الطفل. إنَّ

حبَّ الآباء وعطفهم ليُسقَطان أيضاً على الطفل كما يُسقَط خوفهم وعداؤهم. وثاني الوجهين هو أن أسلوب تربية الأطفال مضافاً إلى طبع الآباء ليفيد أيضاً، كما هو مألوف في حضارة من الحضارات، في أن يطبع طبع الطفل في اتجاه مرغوب فيه اجتماعياً. وفي هذه الحال هنالك طرق وأساليب مختلفة لتربية الأطفال يمكنها أن تؤدي إلى النتيجة نفسها؛ وفي إمكان طرق أخرى متشابهة في الظاهر أن تؤثر، مع هذا، في أساس بنية الطبع لأولئك الذين يطبقونها. وعلى هذا لا يمكن أن يتوضح الطبع الاجتماعي أبداً إلى طرق التربية ومناهجها. إنَّ مناهج التربية ليست بذات أهمية إلاَّ كآليات للوساطة، ولا يمكن فهمها فهماً صحيحاً إلاَّ إذا سبق أن أدركنا تماماً أي نوع من الشخصيات مرغوب فيه وضروري في حضارة معينة.

لقد رأينا إلى الآن في الطبع الاجتماعي البنية التي تتشكل عن طريقها الطاقة الإنسانية، والتي تكون مفيدة لأغراض المجتمع الموجود في حينه. وبقي أن نبيّن أنَّ الأساس أيضاً هو الذي يضفي على أفكار ومثل عليا محدّدة قوتها وجاذبيتها. إن العلاقة التي سبق ذكرها، علاقة الطبع بالأفكار، ليمكن إدراكها بسهولة بالنسبة إلى الطبع الفردي. وإنَّ شخصاً اتّجاه الطبع عنده يخزن ويكنز (وشرجي بحسب فرويد) ليشعر أنّه منجذب إلى المثل الأعلى في التوفير، وفكرة "الاسترسال في إنفاق ماله" لا بدَّ أن تنفره. وخلافاً لذلك فإنَّ شخصاً ذا طبع منتج ليجدنَّ مذهباً في الحياة يدور فيه كل شيء حول التوفير مذهباً "قذراً"، ولسوف يدافع عن عمله الخلاق وعن استعمال ممتلكات مادية لإغناء حياته. وإننا لنجد أيضاً في الطبع الاجتماعي نفس العلاقة بين الطبع والأفكار، وهذا ما سيتضح من بعض الأمثلة. فبانتهاء العصر الإقطاعي استحالت الملكية الخاصة إلى

عامل أساسي في النظام الاقتصادي والاجتماعي. وطبيعي أنه سبق أن كان هنالك أيضاً ملكية خاصة. لكن الملكية الخاصة انحصرت لدى الرأسمالية بصورة أساسية في الملكية العقارية، وكان الوضع الاجتماعي لصاحب الأملاك مرتبطاً بذلك ارتباطاً وثيقاً في النظام ذي المراتب والدرجات. ولم تكن الملكية العقارية الخاصة للبيع في الأسواق، لأنها كانت جزءاً من الدور الاجتماعي للمالك.

لقد قضت الرأسمالية الحديثة على نظام الإقطاع. ولم تعد المسألة في الملكية الخاصة مسألة ملكيّة عقارية فحسب، بل صارت أيضاً مسألة ملكية في وسائل الإنتاج. ففي وسع المرء أن يتصرف في كل ملكة؛ إنَّ في وسعه أن يشتريه ويبيعه في السوق؛ وتتجلى قيمته في الصورة المجردة للمال. فالأملاك والآلات والذهب والماس تشترك كلها في أنَّ قيمتها يمكن أن تظهر في الصورة المجردة للمال. ويستطيع كل إنسان أن يقتني عقاراً بصرف النظر عن مركزه في النظام الاجتماعي. ولا يهم بأية وسيلة اقتنى المرء ملكيته الخاصة، سواءٌ أكان هذا بالجد والعمل الخلّاق المنتج أم بالحظ أو البطش أو الوراثة. إنَّ أمن إنسان ما وقدرته وشعوره بالقوة لم يعد وقفاً على وضعه الاجتماعي، كما في النظام الإقطاعي، حيث أنه كان آنذاك ثابتاً نسبياً، بل بات يتوقف على حيازة الملكية الخاصة. وعندما يفقد إنسان عصرنا الحاضر ملكه الخاص فلا يعود بأحد من الناحية الاجتماعية. وما دام النظام الإقطاعي سليماً فقد استطاع الإقطاعي أن يحافظ على ملكيته الخاصة من دون أن يفرّط بها. وطبقاً لذلك تتمايز المثل العليا. لقد كان الهم الأساسي للإقطاعي، وحتى للصناعي المنتمي إلى فئة حرفية، استقرارَ النظام التقليدي والانسجام مع الأعلين، وكان همّه أيضاً تصوّر الإله كآخر ضمانٍ لثبات النظام الإقطاعي. وحين كانت

إحدى هذه الأفكار تُمسُّ كان أحد أفراد المجتمع الإقطاعي يجازف حتى بحياته لكي يدافع عما كان يراه أعمق معتقداته.

وللإنسان الحديث مثلٌ عليا مختلفة كل الاختلاف. إذ يقوم مصيره وأمنه ونفوذه وسلطته على ملكيته الخاصة. ولهذا السبب فإنَّ الملكية الخاصة للمجتمع البورجوازي مقدّسة، ويشكل المثل الأعلى لقدسيتها وحرمتها حجر زاوية لبنائه الإديولوجي. ومع أنَّ الأكثرية في مجتمعاتنا الرأسمالية لا تتصرف بأية ملكية خاصة بالمعنى المستعمل هنا (الملكية وسائل الإنتاج)، بل تتصرف فقط بملكية شخصية، مثل السيارة أو جهاز التلفزيون، وهذا يعني سلعاً استهلاكية، فإنَّ الثورة البرجوازية الكبيرة على النظام الإقطاعي وضعت مبدأ قدسية الملكية الخاصة وحرّمتها، بحيث إنَّ الذين لا ينتمون إلى النخبة الاقتصادية يكون عندهم من هذه الناحية نفس إحساس أولئك الذين ينتمون إليها. ومثلما كان عضو من أعضاء المجتمع الإقطاعي يعدّ المساس بالنظام الإقطاعي وانتهاكه عملاً غير أخلاقي، بل عملاً لا إنسانياً، فإنَّ إنساناً عادياً في مجتمعٍ رأسمالي ليرى المساس بالملكية الخاصة علامة للبربرية والوحشية. وكثيراً ما يكتم هذا في نفسه بصورة مباشرة، لكنه سيعتبر حقده على منتهكي الملكية الخاصة مشروعاً، وسيبرره بأنه رداً على كفرهم وانعدام حاسة الإنصاف عندهم وغير ذلك. على أنهم يبدون له لا إنسانيين على نحو لا شعوري في كثير من الأحيان، لأنهم مسّوا حرمة الملكية الخاصة. وليس المهم في أثناء ذلك أنهم يضرون به اقتصادياً أو أنهم يهددون مصالحه الاقتصادية تهديداً شديداً، بل المهم أنهم يتهدّدون مثلاً أعلى مقدساً. وعلى هذا يظهر، مثلاً، أنَّ الاشمئزاز والحق اللذين يضمرهما الكثير من الناس في البلدان الرأسمالية للبلدان الشيوعية يقومان إلى حد كبير على كراهيتهم للذين يسيؤون بصراحة إلى الملكية الخاصة ويجرمون في حقها.

ثمة أمثلة أخرى عديدة عن أفكار تضرب جذورها في البنية الاقتصادية لمجتمع من المجتمعات؛ ويصعب علينا أن نتخيّر أكثرها تمثيلاً. وهكذا استحالت الحرية إلى أعلى الأفكار في نظر الطبقة الوسطى التي ثارت على القيود التي فرضتها عليها طبقة الإقطاع. واستحالت "المبادرة الفردية" إلى المثل الأعلى لرأسمالية القرن التاسع عشر المهيّأة إلى حدّ كبير للمنافسة. واستحال العمل الجماعي والعلاقات الإنسانية إلى مثل أعلى لرأسمالية القرن العشرين. وصارت النزاهة (Fairness) أكثر الأوامر والوصايا شعبية في المجتمع الرأسمالي. إذ أنَّ النزاهة هي القانون الأساسي في السوق الحر، حيث تستبدل السلع بالعمل من دون عنف واحتيال. وفي الوقت نفسه أصبحت فكرة النزاهة مرادفة للوصية الأقدم "أحبَّ أخاك"، بينما لعبت الصياغة المعممة لهذه الوصية دور الوسيط في صورة القاعدة الذهبية: "إنَّ ما لا تريده أنت يعمله المرء لك وأنت لا تضيفه إلى أحد." وأود أن أؤكد مرة أخرى أنَّ النظرية التي تتأثر بموجبها الأفكار بأنماط الحياة الاقتصادية والاجتماعية لا تفيد بأنه ليس له صحتها ومفعولها، ولا تعكس إلاّ الحاجات الاقتصادية. إنَّ المثل الأعلى للحرية، مثلاً، راسخ في أعماق طبيعة الإنسان، ولهذا السبب بالذات كان هذا هو المثل الأعلى للعبريين في مصر وللعبيد في روما وللفلاحين الألمان في القرن السادس عشر وللعمال الألمان الذين ناهضوا وحاربوا الديكتاتورية في ألمانيا الشرقية. إنَّ فكرة السلطة والنظام أيضاً لمغروسة في أعماق الإنسان، ولما كان كل نظام اجتماعي يستطيع أن ينادي بأفكار تتجاوز ضرورات النظام المذكور، فإنَّ في إمكان هذه الأفكار أن تكتسب مثل هذه القوة وهذا النفوذ وتخاطب القلب الإنساني وتلقى عنده القبول والاستحسان الشديدين. إمّا السبب في أن فكرة معيّنة

بالذات تنشأ وتصبح محبوبة فيجب أن تفهم فهماً تاريخياً، وهذا من يعني من الطبع الاجتماعي المتولد في حضارة معينة.

ولا بدَّ من القيام بتحديد آخر. فليس "الأساس الاقتصادي" وحده ينتج طبعاً اجتماعياً معيّناً ينتج بدوره أفكاراً جديدة. إنَّ الأفكار المولَّدة ذات مرة لتؤثّر بدورها أيضاً في الطبع الاجتماعي كما تؤثر على نحو غير مباشر في البنية الاقتصادية الاجتماعية. لذا أود أن أؤكد أنّ الطبع الاجتماعي هو الوسيط بين البنية الاجتماعية والاقتصادية والأفكار والمثل العليا التي تسود في مجتمع من المجتمعات. فهو يتوّسط بين الجانبين أو الاتجاهين، من الأساس الاقتصادي إلى الأفكار ومن الأفكار إلى الأساس الاقتصادي. (ولقد حاولت في "علم النفس التحليلي والأخلاق" أن أكشف عن هذه الآلية في العلاقة بين المذهب البروتستانتي والرأسمالية الصاعدة. وصوّرت في "المجتمع السليم" تطور الرأسمالية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين على ضوء هذه الآلية.)[3] والرسم التالي يوضح العلاقة المبيّنة.

الأساس الاقتصادي

الطبع الاجتماعي

الأفكار والمثل العليا

---

[3]. انظر: إ. فروم: الإنسان وحيداً منفرداً، دراسة في علم نفس الأخلاق، نيويورك 1947 وكذلك: إ. فروم: المجتمع المريض، نيويورك 1955 (في المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع).

الفصل التاسع

اللاشعور الاجتماعي

إن الطبع الاجتماعي الذي يدفع الناس إلى أن يتصرفوا ويفكروا كما يتطلب مجرى حياتهم الاجتماعية الهادىء الخلو من الصعوبات، ليس إلاَّ صلة الوصل بين بنية المجتمع والأفكار. أما حلقة الوصل الأخرى فهي أنّ كل مجتمع يحدّد أية أفكار وأحاسيس يحقّ لها أن تصل إلى الشعور وأيَّها يجب أن تبقى لا شعورية. وكما أنّ هنالك طبعاً اجتماعياً فإنه ليوجد أيضاً لا شعور اجتماعي". إنَّ تلك المناطق، مناطق الكبت التي يمكن إيجادها عند معظم أفراد مجتمع من المجتمعات، هي ما أود أن أطلق عليها اسم "اللاشعور الاجتماعي". وفي هذه العناصر التي كبتها الجمهور تتعلق المسألة بمحتويات ومضامين لا يجوز أن يعرفها أو يشعر بها أعضاء المجتمع الموجود، إذا ما كان على هذا المجتمع أن يعمل بتناقضاته النوعية بهدوء ومن دون عوائق وعسرات.

يتعلق الطبع الفردي الذي درسه فرويد بمحتويات ومضامين يكبتها فرد ما بناء على وقائع ومعطيات فردية لمواقفه الشخصية في الحياة. كما أنَّ فرويد يدرس اللاشعور الاجتماعي إلى حدّ ما حين يقول إنَّ كبت دوافع تتعلق بغشيان المحارم يميز كل نوع من أنواح الحضارات.

لكنه تناول في العمل السريري اللاشعور الفردي بصورة أساسية؛ ولا يولي معظم المحللين اللاشعور الاجتماعي إلاَّ القليل من الاهتمام.

قبل أن أبدأ بمناقشة "اللاشعور الاجتماعي" يجدر بي، كما يظهر، أن أمرَّ مروراً سريعاً بمفهوم اللاشعور الذي طوّره فرويد، وبالمفهوم المماثل في مذهب ماركس.

والحق أنّ فرويد لم يقم باكتشاف آخر هو على أهمية أساسية كبيرة مثل اكتشافه للاّشعور. وفي وسعنا أن نعرّف علم النفس بأنه النظام الذي يقوم عليه الافتراض بأننا نكبت أهم تجاربنا ونزيحها من شعورنا، وأنَّ الصراع بين الواقع اللاشعوري في داخلنا ونكران هذا الواقع كثيراً ما يؤدي إلى أمراض عصابية، وأننا نستطيع أن نشفي أعراضاً عصابية أو علامات عصابية بأن نجعل اللاشعور شعورياً. على أنَّ فرويد لم يكن مقتنعاً بأنَّ هذا الاكتشاف للاّشعور أهم وسائل علاج الأمراض العصابية فحسب، بل إنَّ فهمه تجاوز هذا الاهتمام العلاجي بعيداً. لقد أدرك أن رأينا في أنفسنا لا يطابق الواقع كثيراً، وأدرك أيضاً كيف نخطيء دائماً في أنفسنا وفي الآخرين. وعلى هذا كان مهتماً اهتماماً حاراً بأن يقترب من الواقع الذي يقوم وراء تفكيرنا الواعي. وقد أدرك أن الجزء الأكبر مما هو واقعي حقيقي في داخلنا، لا نشعر به ولا نعرفه، وأنَّ جلَّ ما نعرفه ليس بحقيقي أو واقعي.

فتح هذا البحث الدائب عن الواقع الداخلي بعداً جديداً للحقيقة. فمن لا يعرف ظاهرة اللاشعور هو مقتنع بأنه يقول الحقيقة حين يقول ما يعرف. ولقد بيّن فرويد أننا نستسلم كلنا من ناحية الحقيقة إلى قليل أو كثير من التضليل. وحتى لو كنا صادقين فيما يتعلق بما نستشعره فأغلب الظن أننا نكذب، لأن شعورنا "كاذب"، لأنه لا ينقل التجارب والخبرات الواقعية في داخلنا والتي ترجع إلى أعمق من ذلك.

بدأ فرويد من ملاحظاته على بعض الناس. وأود أن أسوق هنا بعض الأمثلة اعتباطاً ومن دون رويّة: إن مشاهدة صورة إباحية داعرة يمكن أن توقظ عند شخص ما لذات وشهوات خفية؛ لكن الشخص المعني لا يعترف أمام نفسه بمثل هذا الاهتمام. بل إنه لمقتنع عن وعي وإدراك أنَّ مثل هذه الصورة ضارة، وأنَّ من واجبه أن يُعني ويهتمّ بألاّ تعرض في أي مكان. وعلى هذا النحو يستطيع أن يتفرّغ أبداً للصور الداعرة. ويدخل ضمن حملته على هذه الصورة أنه ينظر إليها متبعاً أحاسيسه ومشاعره. ثم إنَّ ضميره في أثناء ذلك على أحسن ما يرام. فهو ليس على معرفة وشعور بلذاته الحقيقية، بل إنه لعلى شعور بتبرير فقط يخفي ما لا يريد أن يعرفه. وعلى هذا فهو قادر على أن يشبع لذاته دون أن يفطن إلى أن سلوكه يتعارض مع مبادئه الأخلاقية. وفي مثال آخر: هذا أبٌ ذو دوافع سادية ويميل إلى أن يعاقب أطفاله وينكّل بهم. لكنه مقتنع بأنه لا يضربهم إلاّ لأنَّ هذا هو الإمكانية الوحيدة لأن يعلّمهم الأدب وحسن السلوك، لأن يحميهم من أن يقدموا على فعل الشر. وهو لا يعرف أو يدرك أنه يحسّ في أثناء ذلك بإشباع سادي، إنَّ ما يعرفه ليس إلاَّ التبرير: إنه يقوم بواجبه وطريقته في تربية الأطفال هي الطريقة الصحيحة. إن نموذجاً آخر هو على سبيل المثال قائد سياسي يمارس سياسة الحرب، ويمكن أن يكون دافعه الحقيقي في أثناء ذلك هو الرغبة في المجد والشرف، بينما يكون مقتنعاً بأنَّ عمله يتأثر بوطنيّته وإحساسه بالمسؤولية تجاه وطنه. وفي هذه الأمثلة كلّها فإنَّ الرغبة اللاشعورية التي هي أساس للسلوك مبررة بالفكرة الأخلاقية أحسن تبرير، بحيث إنَّ الرغبة لم تستتر بالتبرير الذي أوجده الشخص المعني فحسب، بل إنّها قويت واشتدت. وفي مجرى حياته العادي لن يكتشف إنسان كهذا أبداً التناقض بين واقع رغباته والتبريرات والتسويغات التي لا تطابق الواقع؛

وعلى هذا سيتواصل عمله أيضاً تبعاً لرغباته. ولو قال له أحدهم الحقيقة وأفهمه أن وراء هذه التسويغات اللاحقيقية المغايرة للواقع تلك الشهوات التي يستنكرها استنكاراً شديداً، لقامت قيامته، ولأحسّ بأنه فُهم على غير حقيقته واتهِم ظلماً. هذا الامتناع الشديد عن الاعتراف بوجود الشيء المكبوت سمّاه فرويد "المقاومة" (Widerstand). وقوتها متناسبة تقريباً مع قوة الميول المكبوتة.

وطبيعي أنَّ المرء يستطيع أن يكبت كل أنواع الخربات والتجارب، على أنه ينتج عن إطار العلاقات النظري عند فرويد أنَّ ما يتعرض لأشد أنواع الكبت هو الدوافع الجنسية التي لا تتفق مع معايير الإنسان المتمدّن، ولا سيما الدوافع الخاصة بغشيان المحارم وسفاح القربى. على أنَّ ميولاً عدوانية عدائية تُكبت أيضاً، طبقاً لفرويد، حين تناقض العادات السائدة والأنا الأعلى. وبصرف النظر عن مضمونها النوعي، تمثّل الدوافع المكبوتة أبداً الناحية "المظلمة" للإنسان، في رأي فرويد، كما تمثل أيضاً إرثه البدائي اللااجتماعي الذي لم يُصعَّد بعد، ويناقض ما يجده متحضراً ونزيهاً وعفيفاً. ولا بدَّ من التوكيد مرة أخرى أنَّ تصوَّر فرويد عن اللاشعور يعني أن استشعار الدافع قد كبت، وليس الدافع نفسه.

وفي حال الدوافع السادية يعني هذا أنني لست على معرفة أو شعور برغبتي في أن أعذّب آخرين. على أنَّ هذا يجب ألاَّ يعني حتماً أنني لا أعذب آخرين. وهَبْ أنني أستطيع أن أبرّر بأنه أداء للواجب، فمن الممكن أيضاً أنني أؤلمهم من دون أن أستشعر بأنهم يعانون من تصرفي. وفضلاً عن ذلك فإنَّ هناك الإمكانية ألاّ أرضخ للدافع، لأنني كنت على معرفة به، أو لأنني لا أستطيع أن أجد له تبريراً مناسباً، وفي الحالة الأخيرة سيستمر الدافع، على أنني لا أعمل بموجبه لأنني أزحته من

شعوري. ويعني الكبت، في كل الأحوال، تشويهاً للشعور الإنساني. لكنّه لا يعني أنَّ الدوافع الممنوعة لم تعد موجودة؛ بل إنَّ القوى اللاشعورية نزلت إلى تحت السطح لتتحكم بسلوك الإنسان من غير علم منه.

ما أسباب الكبت تبعاً لفرويد؟ لقد سبق أن قلنا إنَّ الدوافع التي لا تتفق مع العادات الاجتماعية أو الأسروية يحال بينها وبين أن تصبح شعورية. ويتعلق هذا الإثبات بمضامين الكبت. ولكن بأيّة آلية نفسانية يصبح هذا الكبت ممكناً؟ تبعاً لفرويد فإنَّ هذه الآلية هي الخوف. وأشهر مثال في نظريته هو الصبي الصغير الذي يكبت رغباته الخاصة بسفاح القربى من جهة أمه. ويفترض فرويد أنه يفعل ذلك خوفاً من الأب المنافس الذي سيخصيه. وهذا الخوف يدفع الطفل إلى أن يزيح الرغبة من شعوره أو يكبتها، ويساعده على أن يوجه رغباته في اتجاه آخر، مع أنَّ هذا الخوف الأول يترك أبداً أثر الجرح. إنَّ "الخوف من الخصي" هو أشدّ وأعنف أنواع الخوف المؤدية إلى الكبت، ولكن يوجد أيضاً، بحسب، فرويد مخاوف أخرى، كالخوف مثلاً من ألاّ يكون محبوباً، أو من أن يقع عليه القتل أو الهجر، وهذه المخاوف يمكن أن يصبح لها القوة نفسها على الإنسان، مثل الخوف الأساسي من الخصي، كما يمكنها أن تقسر الطفل على أن يكبت أعمق رغباته.

صحيح أن فرويد اعتاد أن يبحث في التحليل النفسي الفردي عن العوامل الفريدة التي سببت الكبت، إلاّ أنه من الخطأ الافتراض أن مفهوم الكبت لا يمكن فهمه إلاّ فردياً. بل على العكس، إذ أنَّ له أيضاً بعداً اجتماعياً. فكلما طوّر مجتمع من المجتمعات صوراً أعلى للتمدن، زاد التباين بين الرغبات الغريزية والمعايير الاجتماعية السائدة وحدث الكبت الشديد. إنَّ تمدّناً متزايداً ليعني تبعاً لفرويد كبتاً متزايداً. وفي هذه الحال لم يتجاوز هو المفهوم الكمّي والآلي للمجتمع،

ولم يدرس البنية النوعية لمجتمع معيّن، ولم يدرس تأثيرها في الكبت. لكن أنّى استطاع فرويد أن يأمل أن يجعل اللاشعوري شعورياً ويزيل "الكبت" حين تكون القوى المسببة للكبت قوية جداً؟ والمعروف أنّ العلاج النفسي الذي ابتكره يخدم هذا الغرض بالذات. فبينما حلل هو بالاشتراك مع المريض أحلامه "وتداعياته الحرة" وحاول أن يفهم أفكاره العفوية غير الخاضعة للرقابة، نراه قد اجتهد في أن يعرف ما لم يعرفه المريض من قبل: أن يعرف لا شعوره.

بأية مقدّمات نظريّة استطاع فرويد أن يستعمل تحليل الأحلام والتداعيات الحرة للكشف عن اللاشعور؟ لا شكّ أنه في السنوات الأولى من بحثه في التحليل النفسي كان على اليقين العقلاني المألوف بأنّ المعرفة شيء عقلي ونظري. وقد اعتقد أنه يكفي أن يشرح للمريض لماذا ظهرت عنده تطوّرات معيّنة، وأن يخبره ويعلمه بما كان المحلل النفساني اكتشفه في لا شعوره. يبدو أنّ هذه المعرفة العقلية المسمّاة "تفسيرا" كان ينبغي أن تسبب في المريض كبتاً. لكن فرويد ومحللين نفسايين آخرين سرعان ما كان عليهم أن يدركوا صحة ملاحظة سبينوزا أنّ المعرفة العقلية لا تحدث كبتاً إلاّ إذا كانت المسألة في الوقت نفسه مسألة معرفة وجدانية أو انفعالية. ويتبيّن أنّ المعرفة العقلية من حيث هي لا تحدث أيّ كبت، إلاّ بما قد يعني أنّ شخصاً ما يعرف دوافعه اللاشعورية معرفة عقلية، هو أقدر على أن يسيطر على هذه الدوافع بينما يكون هذا أقرب إلى أن يكون هدف التحليل النفسي. وما دام المريض متمسكاً بموقف مراقب ذاتي غير مشارك فهو ليس على اتصال بلاشعوره، إنه يفكر بذلك فقط ولا يعيش الواقع الأشمل داخل نفسه. ثم إنّ اكتشاف لا شعوره الخاص به ليس عملاً عقلياً فحسب، بل إنه أيضاً خبرة وجدانية انفعالية يكاد يعجز المرء

عن صياغتها، أو يتعذّر عليه التعبير عنها بكلمات. وهذا لا يعني أنه يمكن ألاّ يسبق عمل الاكتشاف تفكيرٌ وتأملٌ؛ على أنّ عمل الكشف ليس عمل التفكير، بل عمل الإدراك والوعي، والأحرى أن نقول إنه ببساطة عمل النظر. إنَّ إدراك الخبرات والأفكار والأحاسيس التي كانت لا شعورية لا يعني التفكير بها، بل رؤيتها، مثلما لا يفكر المرء أيضاً بتنفسه حين يستشعره. إنَّ إدراك اللاشعور خبرة موسومة بميسم العفوية والفجاءة. إذ تتفتح عينا شخص فجأة، فيرى نفسه والعالم في ضوء آخر، وينظر إليهما من وجهة نظر أخرى، والعادة أنه ينشأ في أثناء هذه التجربة خوف شديد، على أنها تمدّ فيما بعد إحساساً بالقوة. وفي وسعنا أن نصف عملية اكتشاف اللاشعور بأنها سلسلة من التجارب والخبرات التي تتوسع بصورة دائمة، ويُحَسُّ بها إحساساً عميقاً، وتتسامى بالمعرفة الفعلية والنظرية.

إذا كان همُّ المرء أن يجعل اللاشعور شعورياً، فالمهم قبل كل شيء أن نعرف العوامل التي تعرقل هذه العملية. إنَّ هنالك عوامل كثيرة تصعّب علينا أن نكون على بصيرة باللاشعور وعلى فهم له. ومن مثل هذه العوامل الجمود العقلي مثلاً، وانعدام الاتجاه الصحيح والقنوط وانتفاء كل إمكانية في تغيير الظروف الخارجية. على أنه لا يوجد عامل واحد يصعّب عملية جعل اللاشعور شعورياً مثل الآلية التي سمّاها فرويد "المقاومة". فما المقاومة في مفهومه؟ إنَّ هذا الاكتشاف مثله مثل الكثير من الاكتشافات، فهو بسيط جداً، بحيث إنَّ في وسع المرء أن يقول إنَّ كل واحد يستطيع أن يقوم به، ومع هذا فإنَّ الحاجة إلى ذلك تتطلب مكتشفاً عظيماً.

لنضربْ مثلاً بصديق لنا يجب عليه أن يقوم برحلة ويبدو أنه خائف من هذه الرحلة. ونحن نعرف أنه خائف من ذلك، وتعرف

زوجته، ويعرف الجميع، لكنه هو نفسه لا يعرف. وفي ذات يوم يتظاهر بأنه متوعك ومنحرف المزاج؛ وليس هنالك في اليوم التالي أية ضرورة إلى القيام بهذه الرحلة؛ وفي اليوم الثالث تتاح له إمكانيات أفضل للوصول إلى الغرض نفسه من دون القيام بالرحلة؛ ثم يعيب علينا أننا كنا نذكره بالرحلة على نحو دائم، ويزعم أنها محاولة لإجباره على شيء، ولكن بما أنه لا يسمح بأن يرغم على شيء فلن يقوم بالرحلة؛ وأخيراً يقول إنَّ الأوان فات الآن على الرحلة في كل الأحوال؛ وعلى هذا فمن العبث مواصلة التفكير فيها. وحين يلمّح المرء أمامه، ولو بمزيد من اللباقة، إلى أنه ربّما خاف من هذه الرحلة، فإنه لن يجادل عندئذٍ في ذلك، بل سيحتج أشدّ احتجاج، وسينهال علينا نهراً وتأنيباً، بحيث نجد أنفسنا مدفوعين في نهاية المطاف إلى أن نعتذر منه. وخوفاً من أن نخسر صداقته سنؤكد له في النهاية أننا لم نرد أن نقول قطّ إنه يخاف، وسنشيد بشجاعته إشادة حماسية. فماذا حدث؟ إنَّ الدافع الحقيقي إلى أنه رفض الذهاب كان الخوف. (إنَّ الشيء الذي خاف منه ثانوي بالنسبة لما نحن في صدده، كما أنه ليس بذي أهمية ما إذا كان خوفه مسوّغاً تسويغاً موضوعياً، أم كان السبب مجرد وهم أو تخيّل). ومهما يكن فإنَّ صديقنا لم يكن على بصيرة بهذا الخوف. لكنه يبحث عن تفسير "معقول" لرفضه السفر، وهذا يعني أن يبحث عن "تسويغ". وفي أثناء ذلك يمكن أن تخطر بباله كل يوم تعلّة أخرى ـ فكل من حاول ذات مرة أن يقلع عن التدخين يعرف كم يسهل علينا أن نسوق التسويغات على بالنا ـ أو يمكنه أيضاً أن يتشبّث بتسويغ أساسي. والحقيقة أنه ليس بمهم أيضاً ما إذا كان التسويغ من حيث هو وجيهاً أم لا؛ المهم هو أنه لا يمثل السبب الحقيقي الكافي لامتناعه. على أنَّ الأغرب هو حدة رد فعله وشدّة

مقاومته حين نذكر دافعه الحقيقي. ألم يكن مفروضاً أن نتوقع أنه سيُسرُّ بتنبيهنا؟ لا بل أن يكون شاكراً لنا لأنّنا أتحنا له أن يتصدّى للدافع الحقيقي إلى تردّده؟ ولكن أيّاً كانت أحاسيسه، ففي رأينا هو لا يملك الحقيقة. والظاهر أنه لا يستطيع أن يتحمّل فكرة أنه خاف. ولكن لماذا؟ إنَّ هنالك إمكانيات متعدّدة. وربما كانت لديه صورة نرجسية عن نفسه بالذات، ولا بدَّ أن يكون عدم الخوف جزءاً منها؛ ولو تحطّمت هذه الصورة لتحطم أيضاً إعجابه النرجسي بالذات، ولتعرّض أيضاً إحساسه بالقيمة الذاتية وأمنه للخطر نتيجة ذلك. وقد يكون من المصادفة أنَّ من طبيعة الأنا الأعلى عنده أيضاً إدانة الخوف أو الجبن؛ إذ أن الأنا الأعلى عنده هو قانون الحق والباطل والمبدأ الهادي المندمج بالذات. وعلى هذا فإنَّ اعترافاً بخوفه قد يعني أنه لا بدَّ أن يقرّ بأنه أخلَّ بمبدئه. أو ربّما كانت لديه الحاجة أيضاً إلى أن يحافظ أمام أصدقائه على صورة رجل لا يعرف الخوف، لأنه متأكد بعض الشيء من صداقتهم حتى ليخشى أن يعرضوا عنه لو عرفوا أنه يخاف. إنَّ كل سبب من هذه الأسباب يمكن أن يكون هو المسبّب، ولكن لماذا تؤثر مثل هذا التأثير الشديد؟ في الجواب نقول إن إحساسه بهويته مقترن بالصورة التي كوّنها هو عن نفسه. وإذا لم تكن "صحيحة" و "حقيقية" فمن هو إذاً؟ أي شيء يكون بعد ذلك صحيحاً وحقيقياً؟ ثم أين مكانه في العالم؟ حين تبرز مثل هذه الأسئلة في خاطر إنسان ما يحسّ بأنه مهدد في أعماقه. وفي مثل هذه الأحوال يفقد إطار الاتجاه المألوف ويفقد بذلك أمنه وطمأنينته. إنَّ الخوف الشديد ليس، كما رأى فرويد، بالفزع من شيء محدد، كأنْ تتعرض الأعضاء التناسلية أو الحياة للخطر. إنَّ هذا الخوف لينشأ أيضاً عن تعرّض الهوية الذاتية للخطر. فالمقاومة محاولة لحماية النفس من خوف يمكن

مقارنته بالخوف الذي تسبّبه هزة أرضيّة خفيفة، فما من شيء في أمان، كل شيء يتضعضع ويتزعزع؛ ولم أَعد أَعرف من أنا وأين أنا. إنَّ لدى المرء فعلاً الإحساس بأنه على حافة الجنون، وإنه لإحساسٌ مزعج جداً مع أنه لا يدوم إلاّ ثواني قلائل. وستكون لي رجعة فيما بعد إلى المقاومة والمخاوف التي تولد الكبت؛ على أنه لا بدَّ، بادىء ذي بدء، من أن نعالج بعض النواحي الأخرى للاشعور.

في المصطلح الخاص بالتحليل النفسي الذي صار في هذه الأثناء شعبياً، يتكلم المرء على "اللاشعور" وكأنما هو مكان في داخل الإنسان، مثله مثل القبو في أي بيت من البيوت. وقد تعزّز هذا التصوّر على نحو أشدّ لما قسم فرويد الشخصية إلى ثلاثة أقسام مشهورة هي: الـ"هو" و "الأنا" و "الأنا الأعلى". يمثل الـ"هو" حاصل الرغبات الغريزية، ولما كان ممنوع ومحظّر على أكثرها أن تصل إلى ساحة الشعور فإنَّ في وسع المرء أن يضع هذا "الهو" على سويّة واحدة مع "اللاشعور". ويمثل "الأنا" شخصية الإنسان المنظمة بقدر ما يلاحظ الواقع ويراقبه، وتكون وظيفته بأن يقدّر الواقع تقديراً واقعياً، بقدر ما يكون هذا ضرورياً للبقاء؛ وفي وسع المرء أن يقول إنّه يمثل "الشعور". وفي إمكان "الأنا الأعلى" الذي هو دمج لأوامر الأب والمجتمع ونواهيهما، أن يكون شعورياً ولا شعورياً على حد سواء، ولا تجوز مساواته باللاشعور أو بالشعور. وما من شك في أن الاستعمال الطوبوغرافي لمفهوم اللاشعور سيزداد بالميل العام للعصر إلى أن يفكر بمفهومات الحيازة والملك وسوف نعود فيما بعد إلى هذا الموضوع في هذا الفصل). واليوم يقول الناس إنَّ عندهم أرقاً عوض من أن يقولوا إنهم مكتئبون منقبضو الصدر. وبذلك فإنَّ لديهم سيارة وبيتاً وطفلاً مثلما لديهم مشكلة وإحساس ومحلل نفساني، ولا شعور.

لهذا السبب يفضّل كثيرون أن يتكلّموا على "ما تحت الشعور" إذ أنَّ هذا هو على نحو أكثر وضوحاً منطقة وليس بوظيفة. وصحيح أنني أستطيع القول إنني لست على شعور أو إدراك بهذا الشيء أو ذاك، على أنني لا أستطيع أن أقول العبارة نفسها وأنا أستعمل "ما تحت الشعور".[1]

إنَّ صعوبة أخرى في مفهوم اللاشعور الفرويدي لتكمن في أنَّ فرويد يميل إلى أن يساوي اللاشعور كمضمون معين ودوافع غريزية للـ "هو"، باللاشعور كحالة محددة للصحو أو عدم الصحو، مع أنّه كان حريصاً على أن يفصل مفهوم اللاشعور عن مفهوم الـ "هو". وينبغي ألاّ يغيب عن البال أنَّ لنا علاقتنا هنا بمفهومين مختلفين كل الاختلاف. فالأول يتعلق بالميول، وللآخر علاقته بحالة إدراك حسي معينة: إمّا عدم ملاحظة شيء ما أو ملاحظة. والحق أنَّ الإنسان العادي في مجتمعنا لا يعرف ولا يدرك بعض الحاجات الغريزية. أما آكل لحوم البشر فهو على معرفة وبصيرة برغبته في أن يلتهم كائناً إنسانياً آخر، كما أنّ المصاب بالذهان لا يستشعر على الإطلاق هذه الشهوات أو شهوات أخرى قديمة؛ وينطبق الشيء نفسه على الكثيرين منا في أحلامنا. وسيسهم في فهم اللاشعور أن نميّز بين مفهوم المضامين القديمة (Archaisch) والمفهوم الذي يتعلق بحالة عدم الملاحظة أو عدم الإدراك أو عدم الشعور. والواقع أنَّ مفهوم "اللاشعور" مضلّل، وذلك حين يصطنع المرء أسبابه طلباً للراحة، وهذا هو الذنب الذي أرتكبه

---

[1]. إنَّ الكيفية التي يصطنع فيها يونغ مفهوم "اللاشعور" لم تساهم أيضاً في تحديد الاستعمال الموضعي لهذا المفهوم. وعلى حين أنَّ اللاشعور هو في نظر فرويد قبو مليء بالرذائل فهو في نظر يونغ (وإن كان هذا في حدود) أقرب إلى قبو مليء بالكنوز الأصلية للحكمة، على أنها الكنوز الجنسية التي حجبتها الأشياء التي أضفي عليها الطابع العقلي (العقلنات).

في حقي أنا أيضاً على هذه الصفحات. فلا وجود لشيء مثل اللاشعور؛ وليس هنالك إلاَّ خبرات نستشعرها ونعرفها، وأخرى لا نستشعرها ولا نعرفها، وهذا يعني أننا على غير شعور بها. فإذا ما كرهت إنساناً لأنني أخافه وشعرت بهذا الكره لا بخوفي منه، فنستطيع أن نقول إنَّ كرهي مشعور به وخوفي غير مشعور به. ومع هذا فإنَّ خوفي لا يسكن أو يستقر في المكان الغامض الذي هو "اللاشعور".

على أننا لا نكبت دوافع جنسية أو انفعالات مثل الكره والخوف فحسب، بل إننا لنكبت أيضاً ملاحظة وقائع وحقائق حين تتعارض مع أفكار ومصالح معيّنة لا نرغب في أن نراها مهدّدة. ويقدّم ميدان العلاقات العالمية أمثلة مناسبة على هذا النوع من الكبت. فكثيراً ما نجد هنا الكبت البسيط لحقائق مشهورة. ومن الحكمة أن ينسى الإنسان العادي، وحتى السياسيون عندنا، وقائع وحقائق لا تتفق مع خطتهم السياسية. وحين تحادثت مثلاً في ربيع 1960 مع صحافي متوقد الذكاء واسع الاطلاع حول مسألة برلين، ذكرت له أنَّ لخروتشوف ما يدعوه إلى الافتراض أننا على استعداد لأن نعقد مصالحة وفق الشروط التي تمَّ التوصل إليها في سنة 1956 في مؤتمر الخارجية في جنيف بخصوص المسألة البرلينية، أي القيام بالتخفيض الرمزي للقوات وإيقاف الدعاية المعادية للشيوعية بدءاً من برلين الغربية. وقال الصحافي مؤكداً إنَّ مثل هذا المؤتمر لم يحدث قط وعلى هذا الحديث قط، وبالتالي لم يكن هذه الشروط. وكان قد أزاح حقائق كان يعرفها منذ أقل من سنتين من شعوره إزاحة تامة. ولا يحدث الكبت دائماً على نحو عنيف جداً كما في هذه الحال. كما يتكرر كبت "الحقائق" التي يمكن معرفتها أكثر من كبت حقيقة مشهورة. والمثال على هذه الآلية هو في الظاهرة التي يبدو فيها أنَّ ملايين الألمان، بما

فيهم زعماء سياسيون وجنرالات، يدّعون أنهم لم يعرفوا شيئاً عن أشنع فظائع النازية. ويميل الأميركي العادي إلى الظن أنهم كذبوا لأنه لم يسعهم إلاّ أن يروا ما كان يجري على مرأى من عيونهم. (وأقول إنه "يميل إلى الظن" لأنَّ الألمان الآن وبينما أنا أكتب هذا الكتاب هم أعزّ الحلفاء لنا، ولذلك فإنَّ المرء ليغيّر رأيه في هذه الأشياء كلها عما كان عليه حين كانوا "الأعداء"). على أن أولئك الذين قالوا هذا نسوا أنّ عند الإنسان القدرة على ألاّ يرى ما لا يريد رؤيته، وأنه إذاً ليستطيع أن يجادل صادقاً في أن يكون عرف شيئاً كان في إمكانه أن يعلمه علم اليقين، لو أنه شاء ذلك (وقد صاغ هـ. س. صليفان لهذه الظاهرة التعبير المناسب جداً: "السهو الاختياري").

إن المسألة هي مسألة صورة أخرى للكبت حين يتذكر شخص ما أوجهاً معينة لحادثة ما ولا يتذكر أوجهاً أخرى. وحين يتكلم المرء اليوم على "سياسة التهدئة" للثلاثينات يعود بخاطره إلى أن انكلترا وفرنسا حاولتا أن تلبيا مطالب هتلر خوفاً من ألمانيا المسلحة من جديد، وأنَّ هذه التنازلات قد تدفعه إلى ألاّ يطالب بالمزيد. على أن المرء ينسى أن الحكومة المحافظة في انكلترا تعاطفت مع بالدوين وكذلك في عهد تشامبرلين مع ألمانيا النازية ومع إيطاليا الفاشية الموسولونية على حد سواء. ولولا هذا التعاطف لكان في إمكان المرء أن يضع حداً لتطور ألمانيا العسكري قبل أن يكون هنالك ضرورة لأية تهدئة بزمن طويل. إنَّ السخط الرسمي على الأديولوجية النازية كان نتيجة للانقسام السياسي وليس علّة له. وثمة صورة أخرى للكبت هي أن الحقيقة لا تكون مكبوتة، بل معناها الأخلاقي والوجداني. وعلى هذا فإن الفظائع التي ارتكبها العدو في الحرب مثلاً ستكون أدلة أخرى على خبثه ولؤمه. كما أنّ المرء يحس بأعمال مماثلة ارتكبها بدوره ـ وهي أعمال تبعث على الأسف حقاً ـ

على أنها ردود فعل طبيعية، ناهيك من الكثيرين الذي يجدون أفعال العدو شيطانية ولا يرون الأفعال نفسها مؤسفة، بل يعدونها مسوّغة كل التسويغ حين يرتكبونها هم.

ولنوجز مرة أخرى: إنَّ محور تفكير فرويد هو الاقتناع بأن ذاتية الإنسان تتأثر من غير شك بعوامل موضوعية تؤثر من دون علم منه؛ أي من وراء ظهره، إذا صح التعبير، في تفكيره وحسه، وبذلك فهي تؤثر أيضاً في فعله وعمله. فالإنسان الذي يعتز شديد الاعتزاز بحريته في أنه يفكر وينجز، ليس في الحقيقة إلاّ دمية متحركة متعلقة بأسلاك توجهها قوى لا يعرف شعوره عنها أي شيء. ومن أجل الوهم أنه يعمل طوعاً واختياراً، يختلق الإنسان تسويغات توحي بأنه يفعل ما يفعله طوعاً واختياراً لأنه عزم على ذلك لأسباب عقلانية وأخلاقية. على أنَّ فرويد لم ينته إلى الحتمية، ولم يزعم أنَّ الإنسان ضعيف وخائر أمام القوى التي تتحكم به وتؤثر فيه. بل إذ سلّم بأن الإنسان يستطيع أن يعرف القوى التي تتحكم به من غير علم منه، وأنه إذ يوسّع مجال حريته بجعلها شعورية، فسيكون في موقع يتحول فيه من دمية عاجزة تحركها قوى لا شعورية إلى إنسان حر مدرك لذاته وشاعر بها، يقرر مصيره بنفسه. وقد صاغ فرويد هذا الهدف بالعبارة: "حيث كان الـ "هو" ينبغي أن يصير الأنا."[2] إنَّ للرأي القائل إن قوى لا شعورية تؤثر في شعور الإنسان وتتحكم في القرارات التي يتخذها، إن لذلك تقليداً في الفكر الغربي يعود إلى القرن السابع عشر. فقد كان سبينوزا المفكر الأول الذي كان له تصوّرٌ واضحٌ عن اللاشعور. فقد افترض أن الناس "يعتقدون أنهم أحرار لأنهم يستشعرون أعمالهم

---

[2]. انظر: فرويد، سيغموند، تسلسل جديد للمحاضرات في مدخل إلى علم التحليل\النفسي، المجلد الثاني والعشرون (الطبعة الانجليزية)، ص 26.

وأفعالهم ويدركونها، على أنهم يجهلون الأسبابٍ التي يتأثرون بها."[3] وبعبارة أخرى: ليس الإنسان العادي بحرٍ، بل يعيش في الوهم بأنه حرّ لأنّه يتأثر بعوامل لا يعرفها. وفي نظر سبينوزا تنحصر عبودية الإنسان في هذه الدوافع اللاشعورية. على أنه لم يترك الشيء على ما هو عليه. لقد اعتقد أنَّ المرء يتوصل في النهاية إلى الحرية من خلال ملاحظة متزايدة للواقع في داخل الإنسان وخارجه.

وقد أعرب آدم سميث عن فكرة دوافع لا شعورية في سياق آخر له علاقته بالإنسان الموفّر المدبّر الذي ينقاد بيدٍ غيرِ مرئية لكي يخدم غرضاً لم يكن يرمي إليه على الإطلاق."[4]

وفي سياق آخر نعثر مرة أخرى على مفهوم اللاشعور عند فريدريش نيتشه: "تقول ذاكرتي: "هذا ما فعلته." وتقول كبريائي: "لا يمكن أن أكون فعلت هذا" وتبقى عنيدة لا تلين . وأخيراً ـ تذعن الذاكرة."[5] والحق أن كل الاتجاه الفكري الذي اهتمّ بالكشف عن العوامل الموضوعية التي تؤثر في الشعور والسلوك الأنانيين، يمكن اعتباره جزءاً من الاتجاه العام لفهم الواقع فهماً عقلانياً وعلمياً، هذا الواقع الذي يسم بميسمه التفكير الغربي منذ نهاية العصور الوسطى. فعالم العصور الوسطى كان متناسقاً وبدا ثابتاً. وكان الإله خالقاً للإنسان وحافظاً له. وكان عالم الإنسان محور الكون. وكان شعور الإنسان القيمةِ النفسية الأخيرة التي

---

[3]. انظر: سبينوزا، باروخ دي، علم الأخلاق. كتابات ورسائل، الجزء الثالث، شرح القضية الثانية، شتوتغارت 1966.

[4]. انظر: سميث، آدم، ثروة الأمم، بحث في طبيعتها وأسبابها. نيويورك 1937، ص 423. (وإني لأدين بهذا الشاهد وبالإشارة أيضاً إلى الدور الذي لعبه سميث في تطوير مفهوم اللاشعور للباحث ر. توكر في كتابه: الفلسفة والأسطورة عند كارل ماركس، 1961، ص 66.)

[5]. انظر: نيتشه، فريدريش، ما وراء الأوهام الخير والشر، في: المؤلفات في ثلاثة مجلدات، نشر كارل شليختا، المجلد الثاني، دار مشتات 1960، ص 625.

لم يشك فيها، مثلما كانت الذرة أصغر قيمة فيزيائية غير قابلة للتقسيم. وفي قرون قلائل تفكك هذا العالم وكفّت الأرض عن أن تكون محور الكون، وغدا الإنسان نتيجة تطور ثوري بدأ مع أكثر أشكال الحياة بدائية. فالعالم الذي كان ثابتاً قبل ذلك بجيل تبدّل: فالفيزياء تخطت كل مفاهيم المكان والزمان. وفي الشعور رأى المرء أنه أقرب ما يكون إلى أداة لإخفاء أفكاره من أن يرى فيها (الأفكار!) معقلاً للحقيقة.

وبعد سبينوزا، وقبل فرويد، كان كارل ماركس الرجل الذي ساهم بأهم نصيب في سقطة الشعور من عليائه. وأغلب الظن أنه كان متأثراً بسبينوزا إذ كان تعمّق في دراسة علم الأخلاق عنده. على أنَّ فلسفة هيجل في التاريخ كانت في نظره أكثر أهميّة. إذ وجد ماركس هنا أنَّ الإنسان يخدم أغراض التاريخ من دون أن يعلم ذلك. وهذا بحسب هيجل هو "حيلة العقل" الذي يجعل الإنسان منفّذاً ومتمّماً للفكرة المطلقة، بينما يكون انطباعه الذاتي أنّه يكون مدفوعاً من أهدافه المشعور بها وأهوائه الفردية. وفي فلسفة هيجل يستحيل الفرد بشعوره ووعيه إلى دمية متحركة على مسرح التاريخ بينما تتولى الفكرة (الله) أمر الأسلاك.

لقد هبط ماركس من علياء الفكرة الهيجلية على أرض الفعالية الإنسانية. وكان في مقدوره أن يضفي على الفكرة معنى أكثر دقة وتجسيماً، بينما بيّن ما هي وظيفة الوعي الإنساني وما العوامل الموضوعية التي تؤثر فيه. لقد صاغ ماركس الفرق الحاسم بين تفكير هيجل وتفكيره هو في "الأديولوجية" الألمانية" على النحو التالي: "ليس الوعي (الشعور) ما يؤثر في الحياة، بل الحياة تؤثر في الوعي والشعور."[6] وأوضح فيما بعد على نحو دقيق: "إنَّ ما يؤثر في وجود

---

[6]. انظر: المؤلفات الكاملة (كارل ماركس وفريدريش انجلز)، القسم الأول، المجلد الخامس، ص 16 أو: مؤلفات ماركس وانجلز، المجلد الثالث، ص 26.

البشر ليس وعيهم، بل على العكس إنَّ وجودهم الاجتماعي هو الذي يؤثر في وعيهم."[7] صحيح أنَّ الإنسان يظن أنَّ أفكاره شكلت وجوده الاجتماعي، لكن الواقع هو العكس: إنَّ واقعه الاجتماعي يطبع تفكيره. "إن نتاج الأفكار والتصورات والشعور متداخل باديء ذي بدء تداخلاً مباشراً في النشاط المادي للبشر ومعاملاتهم المادية، وفي لغة الحياة الواقعية. وهنا يظهر تصوّر البشر وتفكيرهم المتبادل فيما بينهم نتيجة مباشرة لسلوكهم المادي. وقل الشيء نفسه عن النتاج الفكري كما يتمثل في لغة السياسة والقوانين والأخلاق والدين والميتافيزيقيا لشعبٍ من الشعوب. فالناس هم منتجو تصوّراتهم وأفكارهم... الخ، لكنهم الناس الحقيقيون الفاعلون، كما أنهم يتوقفون على تطور معين لقواهم الإنتاجية وعلى المعاملة الملائمة لهم في أوسع تكويناتها. ولا يمكن أن يكون الوعي شيئاً آخر إلاَّ الوجود المشعور به، ووجود الناس هو سير حياتهم الواقعية. فإذا ظهر الناس وعلاقاتهم في الأديولوجية كلها مقلوبين رأساً على عقب كما في حجرة مظلمة، فإنَّ الظاهرة لتنجم عن سير حياتهم التاريخي كما تنبثق دورة الأشياء على الشبكية من وظيفتها الحيوية الجسدية مباشرة."[8] ويتوصل ماركس خصوصاً عند تطبيق النظرية الهيجلية، نظرية "حيلة العقل" على تصوره عن الطبقات الاجتماعية، إلى الاقتناع بأنَّ للطبقة التي هي وراء الأفراد والمواجهة لهم، وجودها المستقل، بحيث يكون وجود الفرد وتطوره مقدّرين أو مقررين سلفاً من طبقته.

---

[7]. انظر: مؤلفات ماركس وانجلز، المجلد الثالث عشر، ص 9.

[8]. انظر: المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز)، القسم الأول، المجلد الخامس، ص 15، أو: مؤلفات ماركس وانجلز، المجلد الثالث، ص 25 وما بعد.

ومن حيث العلاقة بين الوعي واللغة فقد أبرز ماركس الطبع الاجتماعي للوعي: "اللغة قديمة قدم الوعي أو الشعور ـ اللغة هي الوعي الحقيقي العملي الموجود من أجل الآخرين ومن أجلي أنا أيضاً، وتنشأ اللغة، كما ينشأ الوعي، من الحاجة ومن الضرورة إلى الاختلاط بناس آخرين. وحيثما تكون علاقة يكون لي وعي وشعور، وليس للحيوان علاقة بأي شيء، بل لا علاقة له على الإطلاق. وبالنسبة للحيوان فإنَّ علاقته بالآخرين موجودة على أنها علاقة. فالوعي أو الشعور هو إذاً وقبل كل شيء نتاج اجتماعي، ويبقى هكذا ما دام هناك بشر. وطبيعي أن الوعي يكون باديء ذي بدء مجرد وعي حسي بالبيئة الحسية المجاورة، ويكون وعياً للعلاقة الضيقة بناس آخرين وأشياء خارج الفرد الذي وعى ذاته. وإنه في الوقت نفسه وعيٌ بالطبيعة التي تواجه الناس باديء ذي بدء على أنها قوة غريبة جبارة منيعة، يتصرّف الناس حيالها تصرفاً حيوانياً خالصاً، ينبهرون منها مثل البهائم، وعلى هذا فهو شعور حيواني بالطبيعة (وعبادة الطبيعة)..."[9]

وقد سبق أن اصطنع ماركس تعبير "كبت الرغبات الطبيعية" في "الأديولوجيا الألمانية"[10]

أما روزا لوكسمبورغ التي هي واحدة من أبرز الماركسيات في فترة ما قبل 1914، فقد عبّرت عن النظرية الماركسية حول التأثير الحاسم للعملية التاريخية في الإنسان بمصطلح من علم التحليل النفسي: "يأتي

---

[9]. انظر: المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز)، القسم الأول، المجلد الخامس، ص 20؛ أو: مؤلفات ماركس وانجلز، المجلد الثالث، ص 30 وما بعد.

[10]. المصدر نفسه، ص 423. (إني مدين بالشكر لمكسيميليان روبل الذي نبهني إلى هذه الجملة في كتابه: كارل ماركس، باريس 1957، ص 225). ويبدي روبل في السياق نفسه بعض الملاحظات المهمة جداً حول العلاقة بين نظرية ماركس وطريقة التفكير في علم النفس التحليلي.

اللاشعور قبل الشعور. ويـأتي منطـق العمليـة التاريخيـة قبـل المنطـق الذاتي للكائنات الإنسانية التي تشارك في العملية التاريخية."[11]

ويعبّر هذا التعـبير اللغـوي بوضـوح تـام عـن رأي مـاركس. فـوعي الإنسـان، وهـذا يعـني "العمليـة الذاتيـة"، يتـأثر "بمنطـق العمليـة التاريخية" الـتي سـاوتها روزا لوكسـمبورغ "باللاشـعور". ويمكـن أن يظهر هنا كما لو أن "اللاشـعور" الفرويـدي و"اللاشـعور" الماركسـي لا تجمعهما إلاّ الكلمة فقط. على أننـا إذا مضينا في تقصّـي آراء مـاركس حول هـذه المشـكلة، فإننـا سنكتشـف أن لنظرياتهمـا كليهمـا أرضـيّة مشتركة في نواح كثيرة مع أنها ليست شيئاً واحداً على الإطلاق.

لقد فكّر فرويد كثيراً في دور الشعور أو الـوعي في حيـاة الفـرد. وفي موضع يسبق الموضع المستشـهد بـه أعـلاه والـذي يسـتعمل فيـه كلمـة "كبت" يقول: إنه لمـن السـخف أن نعتقـد "أن المـرء" لا يسـتطيع أن يرضي هوى أو شهوة بمعزل عن كل الأهواء والشـهوات الأخـرى" مـن دون أن يرضي نفسه ويرضي الفرد الكلي الـذي يعـيش. وحـين يتخـذ هذا الهوى أو هذه الرغبة طابعاً خاصاً مجرداً، وحين يتكشـف إشـباع الفرد عن إشباع شهوة واحدة أو هوى واحد وحيد، فالسـبب لـيس في الشعور أو (الوعي)، بل في الوجود، وليس في التفكر، بـل في الحيـاة؛ إنه موجود في التطور التجريبي الاكتسابي وفي تعبير الفرد عن الذات، الفرد الذي يتوقف بدوره على الظـروف العالميـة."[12] ويشـير مـاركس هنا إلى التناقض بين التفكير والحياة الذي يحاذي التناقض بين الوعي (الشعور) والوجـود. فـالظرف الاجتمـاعي الـذي سـبق أن تكلـم عليـه

---

[11]. انظر: لوكسمبورغ، روزا، اللينينية أم الماركسية؟ في: العصر الجديد، شتوتغارت 1904.

[12]. انظر: المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز)، القسم الأول، المجلد الخامس، ص 242.

يكوّن، كما يقول هنا، وجود الفرد، ويكوّن بذلك تفكيره على نحو غير مباشر. (وهذا الموضع مهم أيضاً بقدر ما يطور ماركس هنا فكرة في غاية الأهمية عن مسألة علم المرض النفسي. فإذا لم يرضِ ولم يشبع الإنسان إلاَّ هوىً مغترباً أو شهوة مغتربة فإنه يبقى باعتباره إنساناً كلياً غير راض؛ وهو في مثل هذه الأحوال، وكما سنقول اليوم، عصابي، ذلك لأنه أصبح عبداً لشهوة من شهواته المغتربة، وأضاع تجربة ذاته بأنه شخص حيوي كلّي). وقد اعتقد ماركس كما اعتقد فرويد، أنَّ شعور الإنسان أو وعيه هو إلى حد كبير "شعور كاذب". فالإنسان يعتقد أنَّ أفكاره صحيحة ونتيجة لنشاطه الفكري أو فعاليته الفكرية، بينما يتأثر هذا النشاط في الحقيقة بقوى موضوعية تفعل فعلها في الخفاء. وفي نظرية فرويد تمثل هذه القوى الموضوعية حاجات بيولوجية سيكولوجية، وتمثل في نظرية ماركس القوى التاريخية الاقتصادية والاجتماعية التي تؤثر في الوجود، وبذلك تؤثر أيضاً في وعي الفرد.

لنضربْ مثالاً، ألا وهو أنَّ الطريقة الإنتاجية الصناعية، كما تطورت في العقود الأخيرة، تقوم على وجود مؤسسات مركزية كبيرة تشرف عليها نخبة من رجال الأعمال، ويعمل فيها مئات الألوف من العمال والموظفين معاً بهدوء عملاً خلواً من العسر والإزعاج. هذا النظام الصناعي ذو النهج البيروقراطي يطبع أيضاً طريقة تفكيرهم. فالمطبوع بطابع البيروقراطية محافظ متزمت ويخشى المجازفات. ويجب أن يتقدم سعيه الأساسي. ويتأتى له ذلك على النحو الأفضل حين يتجنب قرارات خطيرة، ويجعل عمل المؤسسة الهادئ مبدأً أساسياً له. وفي أغلب الأحيان يقبل العمال والموظفون بأن يكونوا جزءاً من المؤسسة بقدر ما يعجبهم هذا ويروق لهم مادياً ونفسياً. ونقاباتهم هي في كثير من النواحي منظمة على غرار مصنعهم: إنها مؤسسات

بيروقراطية ضخمة ذات إدارة واحدة، مرتّبها مرتفع ويكون فيها لبعض الأعضاء إمكانيات ضئيلة للمشاركة العملية في الإدارة. إنَّ ما يطابق الصناعة الكبيرة هو تطور الإدارتين المركزيتين الضخمتين، إدارة الحكومة وإدارة الجيش اللتين أنْبتت كلتاهما على نفس الأسس التي انبتت عليها المؤسسات الصناعية. (وأعجب شيء هو أولئكم المحافظون الذين يعارضون الحكومة الكبيرة، أو الذين يزعمون هذا على الأقل، فهم عادة ليسوا ضد العمل الكبير وليسوا أيضاً ضد المؤسسات العسكرية الضخمة.) وهذا الضرب من المؤسسات يؤدي إلى تثقيف نخب في كافة المنتجين الصناعيين وأصحاب المؤسسات والأعمال والإدارة العامة والجيش، وإلى حد معين على صعيد النقابات. فالنخب في جملة المنتجين الصناعيين وأرباب المصانع والعمال وفي الإدارة العامة والجيش هي في تركيبها الشخصي وموقفها العام وطريقة تفكيرها على ارتباط وثيق مع بعضها البعض. ورغم الفروق السياسية والاجتماعية بين البلدان "الرأسمالية، والاتحاد السوفييتي "الشيوعي" فإنَّ الموقف الوجداني وطريقة التفكير لنخبهم الموجودة متشابهان، ذلك لأنَّ طريقة الإنتاج عندهم متشابهة في الأصل.[13]

إنَّ وعي بعض أعضاء النخب هو نتاج وجودهم الاجتماعي. وهم يذهبون إلى أنَّ نوعية مؤسستهم والقيم التي يدينون بها تخدم مصالح

---

[13]. يسمّي سي. و. ميلز هذه النخب نخبة القوى في كتابه الذي يحمل الاسم نفسه. ولم يدرك ميلز في هذه الحال أن هذه النخب ذات السيادة والنفوذ، هي نتيجة لطريقة إنتاج نوعية ولمؤسسة اجتماعية نوعية بحيث إنَّ وجودها يؤكد المفهوم الأساسي الماركسي ولا يناقضه. وفي "الماركسي" (1962) أحدث ما كتبه بطريقة رائعة أيضاً ينتقد ميلز الحتمية الاقتصادية الماركسية ويذهب إلى أنّ الحتمية العسكرية والسياسية هما حقاً افتراضات أساسية سارية المفعول وصحيحة (ص 126). وفي رأيي أنَّ المرء يستطيع أن يفهم هذه النخب ويفهم دورها الذي تلعبه على أكمل وجه من ناحية النموذج الماركسي.

الناس على الوجه الأفضل. ويكوّنون صورة عن الطبيعة الإنسانية تجعل هذا الافتراض معقولاً، فهم ضدَّ كل تصوّر وكل فكرة يمكن أن تضع نظامهم موضع الشك أو تهدده. ويناهضون نزع السلاح إذا ما أحسوا أنه قد يهدد مؤسستهم، ويقفون من كل نظام استبدلت فيه طبقتهم بطبقة أخرى جديدة من مدراء الأعمال موقف المتشكك وموقف المعادي. وهم على يقين خالص بأنهم مدفوعون بدافع الحرص الوطني وبدوافع الإحساس بالواجب وبدافع المبادئ السياسية والأخلاقية وغير ذلك. وتخضع النخب على كلا الجانبين لتأثير أفكار وخواطر تنشأ عن نوع طريقتهما في الإنتاج. وكلا الجانبين في تفكيرهما الواعي صادق كل الصدق. ولكن بما أنهما صادقان وليسا على وعي أو شعور بالدوافع الحقيقية وراء أفكارهما فإنه ليصعب على كل منهما أن يغير رأيه. ولا يندفع هؤلاء الناس بدافع الطمع الشديد في السلطة والمال والمكانة أو الهيبة. وطبيعي أنَّ هنالك مثل هذه الدوافع؛ على أنَّ أناساً تلعب عندهم هذه الدوافع الدور الحاسم هم في الحقيقة أقرب إلى الاستثناء منه إلى القاعدة. إنَّ ذوي هذه النخب لمستعدون شخصياً كل الاستعداد لأن يضحوا ويتخلوا عن بعض الامتيازات كأيّ شخص آخر. على أنَّ المهم والحاسم هو أنَّ وظيفتهم الاجتماعية قد طبعت وعيهم وشعورهم. وعلى هذا فهم مقتنعون أنهم على صواب، إن أهدافهم مسوّغة ولا يمكن المساس بها. ويفسّر هذا ظاهرة أخرى غريبة جداً... إننا نرى ونعلم أن النخب من كتلتين كبيرتين موجودة في اتجاه صدامي متعارض، ولديهما صعوبات في أن تتوصلا إلى اتفاق يوطد السلام. ولا شك أنَّ حرباً ذرية قد تعني موت معظم أعضاء النخب وأفراد أسرهم، كما أنها ستعني دمار مؤسستهم. فلو تملّكهم الطمع في المال والسلطة قبل كل شيء، أما كان على المرء أن يفترض أنهم تخلوا عن هذا الموقف خوفاً من الموت،

اللهم إلاّ إذا كانت المسألة عندهم مسألة أناس عصابيين فوق العادة؟ يجب البحث عن التفسير في أنّه يصعب عليهم كثيراً أن يغيّروا وجهة نظرهم. وموقفهم هو في نظرهم الموقف الوحيد المعقول والموقف النزيه الشريف، حتى لو أن كارثة ذرية أبادتهم كلهم لكان على المرء أن يقبل بذلك، لأنه لا سبيل لهم إلاّ سبيل "العقل" و "العفة" و "الشرف".

إلى هنا حاولت أن أبيّن كيف يؤثر فكر ماركس الوجود الاجتماعي في الوعي. على أنَّ ماركس لم يكن "حتمياً، Determinst كما يقال عنه كثيراً. إنَّ موقفه ليشبه كثيراً موقف سبينوزا، وهو أننا سنتأثر بقوى من خارج ذاتنا الواعية وبأهواء وشهوات و اهتمامات توجهنا من وراء ظهرنا وعلى غير علم منا. وهكذا فنحن لسنا أحراراً. على أننا نستطيع أن نتخلص من الرق والعبودية ونوسّع نطاق حريتنا إذ نعي الواقع وعياً كاملاً، ونتحول من أناس تابعين مسيّرين مسلوبي الحرية وسلبيين حالين موهومين نسير ونحن نيام، إلى أناس واعين يقظين مستقيلن فعالين. إن هدف الحياة في نظر سبينوزا وماركس هو التحرير من الرق والعبودية، والطريق إلى هذا الهدف هو التغلب على الأوهام والاستعمال الكامل لقوانا الفعّالة. كما أن موقف فرويد أيضاً هو بصورة جوهرية الموقف نفسه، لكنه لا يتكلم على الحرية والعبودية، بل على الصحة النفسية، على عكس المرض النفسي. ولقد أدرك أيضاً أنَّ الإنسان يتأثر بعوامل موضوعية (بالليبيدو ومصيره)، كما آمن بأن الإنسان قادر على أن يتغلب على هذه الحتمية، بأن يتغلب على أوهامه، بحيث يتنبّه إلى الواقع، ويرى ما هو واقعي، لكن لا شعوري. ولما كان فرويد طبيباً مداوياً فقد كان على يقين من أن جعل اللاشعور شعورياً هو الطريق إلى شفاء المرض النفسي. ولما كان فيلسوفاً اجتماعياً فقد آمن بنفس المبدأ وهو أننا لا نستطيع أن ندرك القوة المثلى لنبدأ

الحياة إلاّ إذا وعينا الواقع وتغلبنا على أوهامنا. ولربما عبر فرويد عن هذه الفكرة أوضح تعبير في بحثه "مستقبل وهم". "وقد لا يحتاج الذي لا يعاني من العصاب إلى أي تسمّم لكي نخدّره (العصاب!). ومن المؤكد أنّ الإنسان سيجد نفسه في موقف صعب، ولا بدّ من أن يعترف بكل عجزه في آلية العالم، فهو لم يعد محور الخليقة ولم يعد موضوع رعاية طبيّة لعناية ربانية لطيفة. وسيكون في الوقت نفسه كالطفل الذي ترك بيت الأسرة الذي أحسّ فيه بالدفء الشديد والراحة العظيمة. ولكن أليس صحيحاً أن الطفالة (Infantilismus) مقضيّ عليها بأن يتخطاها المرء ويتغلب عليها؟ ليس في وسع الإنسان أن يبقى طفلاً إلى الأبد، إنّ عليه أن يخرج في النهاية إلى "الحياة المعادية". ولنا أن نسمّي هذا: التربية على الواقع".[14] ويستأنف الكتابة قائلاً: "قد لا يكون إلهنا اللوجوس قديراً جداً فلا يستطيع أن يحقق إلاّ جزءاً صغيراً مما وعدنا به أسلافه. وإذا ما كان علينا أن نقرّ بهذا فسنتقبله مستسلمين. ولن نفقد من أجل ذلك الاهتمام بالعالم والحياة... لا، ليس علمنا وهماً. إنّ الوهم هو أن نعتقد أنّ في إمكاننا أن نحصل من مكان ما على ما لا يستطيع الوهم أن يمنحنا إيّاه."[15]

إنّ إدراك الأوهام هو في نظر ماركس شرط للحرية والعمل الإنساني. ولقد عبّر عن هذه الفكرة تعبيراً رائعاً في مؤلفاته المبكرة، وذلك في صدد تحليله للدين: "إنّ البؤس الديني هو من جهة التعبير عن البؤس الواقعي، ومن جهة أخرى هو اعتراض على البؤس الواقعي. إن الدين

---

[14]. انظر: فرويد، سيغموند، مستقبل وهم، في: المؤلفات الكاملة، المجلد الرابع عشر، ص 372.

[15]. المصدر السابق، ص 378.

زفرة المخلوق المتضايق وفؤاد العالم الغليظ القلب، كما أنه روح ظروف لا طعم لها. إنه أفيون الشعب.

ولما كان الدين غبطة وهمية للشعب، فإنَّ إلغاءه مطلب غبطته الحقيقية. إنَّ مطلب للتخلي عن الأوهام بالحالة التي هو فيها، هو مطلب للتخلي عن حالة تتطلب الأوهام. فنقد الدين إذاً هو بداية نقد الحياة البائسة التي هو هالتها.

لقد نتّف النقد الزهور الخيالية في السلسلة، لا لكي يحمل الإنسان السلسلة العارية من الخيال والباعثة على الأسى، بل لكي يرمي بالسلسلة ويقطف الزهرة الحيّة. فنقد الدين يحرر الإنسان من الوهم لكي يفكر ويعمل ويصوغ واقعه كإنسان منوّر تحرر من الوهم، وعاد إلى رشده لكي يتحرك ويدور حول نفسه، ثم يتحرك ويدور بذلك حول شمسه الحقيقية. وما الدين إلاَّ الشمس الوهمية التي تدور حول الإنسان، ما دام لا يتحرك ولا يدور حول نفسه."[16]

أنّى للإنسان أن يتوصل إلى الهدف ليتحرر من أوهامه؟ أعتقد أنَّ في إمكان المرء أن يتوصل إلى ذلك من خلال إصلاح الوعي. "إنَّ إصلاح الوعي لا ينحصر إلاّ في أنَّ المرء سيترك العالم يدرك وعيه ويوقظه من حلمه بنفسه ويفسّر له أعماله الخاصة به... ويجب أن يكون شعارنا إصلاح الوعي لا عن طريق العقائد، بل عن طريق تحليل الشعور الغامض الذي ليس على بيّنة من نفسه، سواءٌ أظهر دينياً أم سياسياً. وسيتضح بعد ذلك أن للعامل حلمه القديم، ورؤاه عن شيء يجب ألاّ يكون لديه إلاَّ الشعور به لكي يمتلكه امتلاكاً حقيقياً. وسيتضح أنَّ المسألة ليست مسألة شَرَطَةَ أو علامة كبيرة بين الماضي والمستقبل، بل

---

[16]. انظر: المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز)، القسم الأول، المجلد الأول، ص 607 وما بعد.

هي مسألة إنجاز أفكار الماضي. وسيتضح أخيراً أنَّ الإنسانية لن تبدأ عملاً جديداً، بل ستنجز عملها القديم عن وعي وإدراك... إنَّ المسألة لمسألة اعتراف، ليس غير. ولكي تغتفر الإنسانية، ذنوبها ليست بحاجة إلاَّ إلى أن تبيّنها كما هي عليه.»[17]

وخلاصة القول عن هذه المقابلة بين مفهوم ماركس ومفهوم فرويد عن اللاشعور هي أن كلاً منهما يعتقد أن القسم الأكبر مما يفكر به الإنسان عن وعي وإدراك يتأثر بقوى تفعل فعلها من غير علم منه، وأنَّ الإنسان يصف أعماله وأفعاله أمام نفسه بأنها عقلانية وأخلاقية، وأنَّ هذه التسويغات (الشعور أو الوعي الزائف والأديولوجية) ترضيه إرضاءً ذاتياً. ولكن لما كانت قوى مجهولة تدفعه فهو ليس بحرّ. ولا يستطيع أن ينال الحرية (والصحة) إلاّ إذا عرف هذه القوى التي تدفعه، وهذا يعني أن يعرف الواقع، وبذلك يتعلم كيف يسيطر على حياته ويتحكم بها (وذلك ضمن الحدود التي وضعها الواقع)، بدلاً من أن يكون عبداً لقوى عمياء. إنَّ الفرق الأساسي بين ماركس وفرويد ليقوم في فهم طبيعة هذه القوى التي تتحكم بالإنسان. ففي نظر فرويد هي في جوهرها ذات طبيعة فسيولوجية (الليبيدو) وطبيعة بيولوجية (دافع الحياة ودافع الموت). وهي في نظر ماركس قوى تاريخيّة تحدث تطوراً في عملية التطور الاجتماعي والاقتصادي للإنسان. ويتأثر وعي الإنسان في نظر ماركس بوجوده كما يتأثر وجوده بحنكته، وتتأثر حنكته بدورها بالكيفية التي يوفّر بها مورد رزقه؛ وهذا يعني بطريقة الإنتاج وببنية المجتمع، وبطريقة توزيع الاستهلاك الناتجة عن ذلك. وقد كان كارل مانهايم أول من أشار إلى أنَّ المذهب الاشتراكي يملك

---

[17]. انظر: المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص 575، رسالة ماركس إلى روجي.

"أسلحة عقلية جديدة"، لأنه قادر على أن "ينتزع القناع" عن لا شعور أعدائه: "ففي الشعور الخيالي المثالي (اليوطوبي) يستتر اللاشعور الاجتماعي الذي تحكمت به أخيلة وصور وهمية وإرادة العمل جوانبَ معينة من الواقع... فالأسلحة العقلية الجديدة التي هي الكشف عن اللاشعور، تعني تفوقاً هائلاً أمام الأعداء."[18]

إن مفاهيم ماركس وفرويد لا تتنافى مع بعضها. والسبب في ذلك هو أنَّ ماركس يبدأ من الإنسان الواقعي الفعال ومن أساس وظيفته الحيوية الواقعية، بما فيها المعطيات البيولوجية والفسيولوجية لهذه الوظيفة وهذا النشاط. وقد أدرك ماركس أنَّ الدافع الجنسي موجود في ظل الظروف والأوضاع، وأنه لا يمكن تحويله إلاَّ من حيث الصورة والاتجاه بوساطة ظروف اجتماعية.

ولكن حتى لو تسنّى دمج نظرية فرويد بنظرية ماركس على نحو أو آخر، لبقيت فروق أساسية. ففي نظر ماركس يتأثر وجود الإنسان ووعيه ببنية المجتمع الذي هو جزء منه. أما في نظر فرويد فلا يؤثر المجتمع في وجود الإنسان إلاَّ من خلال كبت أكبر أو أقل لتجهيزه الفطري البيولوجي والفسيولوجي. ومن هذا الفرق الأول ينشأ الثاني: وهو أن فرويد اعتقد أنَّ في إمكان الإنسان أن يتغلب على الكبت من دون التغيير الاجتماعي. أمّا ماركس فكان أول مفكر أدرك أن تحقيق الإنسان الكلي الواعي المتيقظ كل التيقظ، ليس ممكناً إلاَّ في إطار التغييرات الاجتماعية التي تؤدي إلى تنظيم جديد اجتماعي واقتصادي للإنسانية، لا تشوب إنسانيته شائبة.

---

[18]. انظر: مانهايم، كارل، الاديولوجيا واليوطوبيا،فرنكفورت 1953، ص 36 وما بعد. (طبيعة ثالثة منقّحة ومعدّلة).

ولم يَصُغْ ماركس نظريته حول تأثّر الوعي بقوى اجتماعية إلاَّ في مفهومات عامة. وسأحاول أن أبيّن فيما يلي كيف يؤثر هذا التحديد تأثيراً عينياً ملموساً.[19]

وهذا النسق نفسه هو نتيجة للتطور الاجتماعي. وكل مجتمع يبني بحنكته وطبيعة علاقته وإحساسه وإدراكه وانتباهه نظاماً من المقولات يؤثر في أشكال الشعور أو الوعي. ويعمل هذا النظام مثل مصفاة مشروطة بالمجتمع. ولا يستطيع إحساس ما أن ينفذ إلى الشعور إلاَّ إذا اجتاز هذه المصفاة.

وبذلك تواجهنا المسألة لنفهم على نحو أكثر تجسيماً وعيانية كيف تعمل هذه "المصفاة الاجتماعية"، وكيف يحدث أن تترك بعض الأحاسيس والمشاعر تنفذ بينما تمنع مشاعر أخرى من أن تتسرب إلى

---

[19]. بما أن هنالك بعض التشابهات بين المفهومات المستعملة هنا والمفهومات التي استعملها كارل غوستاف يونغ، فيبدو لي أن الشرح ضروري. وباديء ذي بدء لا بدَّ من الإشارة إلى أن يونغ يؤكد الطبع الاجتماعي للعصاب توكيداً أشدَّ من فرويد. فقد اعتقد أن أمراض العصاب ليست في معظم الحالات شؤوناً خاصة فحسب، بل ظواهر اجتماعية. وفضلاً عن ذلك ذهب إلى أنه يوجد تحت اللاشعور الشخصي طبقة أعمق: "هذه الطبقة الأعمق هي ما يسمى اللاشعور الجمعي. ولقد تخيرت تعبير "جمعي" لأن هذا اللاشعور ليس بذي طبيعة فردية، بل ذو طبيعة عامة، وهذا يعني أن له بخلاف النفس الشخصية مضامين وأنماط سلوك هي نفسها، ولكن بشيء من التحفظ، في كل مكان وفي كل الأفراد،وهو بعبارة أخرى، شيء واحد في كل البشر، ويشكّل بذلك أساساً نفسياً عاماً موجوداً في كل إنسان وذا طبيعة ما فوق الشخصية." (يونغ، ك. غ.، الشعور واللاشعور، فرنكفورت وهامبورغ، 1957، ص 11 وما بعد.)

إنني لأتفق مع يونغ فيما يتعلق بالمسألة المهمة جداً، مسألة العمومي والشمولي للجوهر النفساني الموجود في كل منا. على أن الفرق بين مفهوم يونغ لـ"اللاشعور الجمعي" والمفهوم المستعمل هنا، مفهوم "اللاشعور الاجتماعي" هو ما يلي:

إنَّ "اللاشعور الجمعي" علاقته بالنفس الكلية التي لا يمكن أن يصبح القسم الكبير منها شعورياً. أما مفهوم "اللاشعور الاجتماعي" فينطلق من الطبع القمعي للمجتمع وله علاقته بالجانب النوعي من الخبرة الإنسانية، ويحول مجتمع ما بينه وبين أن يصبح شعورياً؛ والمسألة هنا هي مسألة الجانب الإنساني في الإنسان الذي غرّبه مجتمعه عنه وأفسده عليه؛ فاللاشعور الاجتماعي هو الجانب من النفس الكليّة الذي قمعه المجتمع وكبته.

الشعور. علينا ألاَّ ننسى باديء ذي بدء أنَّ كثيراً من المشاعر التي لا تصلح ببساطة لأن تكون موضع ملاحظتنا ومحط إحساسنا وإدراكنا. وربما كان الألم أنسب المشاعر الجسدية التي ينبغي أن نلاحظها وننتبه إليها وندركها؛ كما أنَّ الشهوة الجنسية والجوع وغيرهما تسهل أيضاً ملاحظته؛ والظاهر أنَّ كل المشاعر التي يراد بها الإبقاء على حياة الفرد أو الجماعة تتسرب إلى الشعور. إنَّ إحساساً أدق وأرق وأعقد، كما هو الحال مثلاً عند النظر إلى برعم وردة مع قطرة ندى في الصباح الباكر بينما لا يزال الهواء رطباً ثم تطلع الشمس ويغني طائر، لينفذُ بسهولة ويسر إلى الشعور في بعض الأوساط الحضارية (كما في اليابان مثلاً)، على حين لن يصل الإحساس نفسه في الحضارة الغربية الحديثة إلى الشعور، لأنه ليس "مهماً" ولا "حافلاً" بالأحداث بما يكفي لكي يُلاحظ. وسواءٌ أكان في إمكان أحاسيس وجدانية رقيقة ورفيعة أن تصبح شعورية أم لا، فإنَّ هذا يتوقف على مدى الاعتناء بمثل هذه الأحاسيس في وسط حضاري ما. إنَّ هنالك أحاسيس ومشاعر وجدانية كثيرة لا تسمية لها في لغة معينة، بينما تكون لغة أخرى غنيّة بالتعابير التي تصف هذه الإحساسات. وفي اللغة الألمانية، مثلاً، لدينا كلمة "حب" التي تشمل أحاسيس ومشاعر بدءاً من الحب أو الود إلى الولع الشهواني ومن الحب الأخوي إلى حب الأم. وحين لا تعبر لغة من اللغات عن أحاسيس وجدانية مختلفة بكلمات مختلفة فمن المحال تقريباً أن تنفذ وتتسرب هذه الأحاسيس إلى الشعور. وكذلك العكس. ويمكن القول بعامة إنَّ إحساساً لا كلمة له في اللغة قلّما يصبح شعورياً.

إن ما هو مهم بخاصة هو هذا الواقع، حين تكون المسألة مسألة تجارب وخبرات لا ينطبق عليها قالبنا العقلي. وبذلك فإنَّ لكلمة awe في الانكليزية مثلاً (كما للكلمة العبرية nora) معنيين مختلفين. فهي

تـارة ترمـز إلى رعـب شـديد، وهـو معنـى نجـده أيضـاً في كلمـة (Schrecklich) = awful أي المخيـف المرعـب. علـى أنَّ الكلمـة awe يمكن أ ن تعبّر أيضاً عن شـيء مثـل الـروع الشـديد (وتقابلـها في الألمانيـة كلمـة "رهبـة" Ehrfurcht) ومـن حيـث الـتفكير العقلاني الـواعي فـإنَّ الرعب الروع (الإعجـاب) إحساسـان مختلفـان، لـذلك لا يمكـن أن نرمـز إليهما بالكلمة نفسها، وإذا ما استعملت كلمة مثل awe بمعنـى أو بـآخر فـإنَّ المـرء ينسـى في أثنـاء ذلـك أنهـا عـبرت عـن الرعـب وعـن الـروع (الإعجاب) سواءٌ بسواء. على أن الخـوف والـروع لا يتنافيـان في وجـداننا إطلاقاً. بل علي العكس إنَّ الخوف والروع بمعنـى اختبـار جسـدي كـثيراً ما يكونان جزءاً من إحساس معقّد، مع أنَّ الإنسان الحديث لا يشـعر بـه عادة. والظاهر أن شعوباً لم تأبه إلاَّ أقل مما أبهنا نحن للجانب العقلـي، لخبرةٍ ما كان لها لغتها التي لهـا المزيـد مـن الكلمـات الـتي عبّـرت عـن إحساس كهذا الإحساس، بينمـا تميـل لغاتنـا لتعـبر فقـط عـن مثـل هـذه الأحاسيس الـتي تقـاوم امتحـان نـوع المنطـق لـدينا. وإلى هـذا تمثـل هـذه الظاهرة إحدى أعظم الصعوبات لعلم النفس الدينامي. فلغتنـا لا تقـدّم لنـا إلاَّ الكلمات التي نحتاجـها لكـي نصـف خـبرات جسـدية كـثيرة لا ينطبـق عليهـا قالبنـا الفكـري. ولهـذا السـبب لـيس في متنـاول علـم الـنفس لغـة مناسبة في الحقيقة. وكما تفعل العلوم الأخرى، فإنَّ في إمكان علـم الـنفس أن يصطنع رموزاً لكي يعيّن أحاسـيس معقـدة محـددة. وفي إمكـان س/ب أن يرمـز إلى الإحسـاس المعقـد بـالروع والرعـب المعبّـر عنـه سـابقاً بكلمـة واحـدة. أو في إمكـان xy أن يرمـز إلى الإحسـاس "بالمقاومـة العدوانيـة والتفـوق والاتهـام والـبراءة المجروحـة والاستشـهاد والملاحـق شخصـياً والمـتهم". والمسـألة في هـذه الحـال ليسـت مسـألة تركيـب مـن مختلـف الأحاسيس كما تريد لغتنا أن تجعلنا نصدّق، بـل إنَّ المسـألة هـي مسـألة

إحساس خاص نستطيع أن نلاحظه ونراه فينا وعند آخرين، حين نكون تجاوزنا الحواجز والموانع، ولم نعد ننطلق من أننا نستطيع أن نحس بشيء لا نستطيع أن "نفكر" به أيضاً. وإذا لم يصطنع المرء رموزاً مجردة فإنه لمن المفارقات أن تكون أنسب اللغات العلمية للتحليل النفسي لغة الرموز والشعر أو الأساطير. (وهذه اللغة اصطنعها فرويد مراراً وتكراراً.) ولكن إذا رأى المحلل النفساني أنَّ في إمكانه أن يكون علمياً إذا ما اصطنع تعابير فنية من لغتنا لكي يعبّر عن ظواهر وجدانية، فإنه يخدع نفسه ويتكلم في تراكيب مجردة لا تناسب واقع التجربة الشعورية. على أنَّ هذا ليس وجهاً واحداً لتأثير مصفاة اللغة. ولا تتميز لغات متعددة من بعضها في تنوع التعابير لتعيين أحاسيس وجدانية فحسب، بل في تركيب جملها (نحوها) وقواعدها والمعنى الجذري الأساسي لكلماتها، وتشتمل اللغة كلها على موقف من الحياة،

وهي تعبير جامد عن أسلوب معين لنعيش الحياة. وإليك هنا بعض الأمثلة: ثمة لغات يصرَّف فيها فعل "تمطر" مثلاً تصريفاً مختلفاً، سواءً أقلت إنها تمطر لأنني كنت تحت المطر في الخارج وتبللت، أم لأنني رأيتها من كوخ تمطر، أو لأنني قلت لشخص ما إنها تمطر. وإنه لواضح كل الوضوح أنَّ التوكيد الذي تؤكد به اللغة المصادر المختلفة التي يستدل المرء فيها على واقعه ويعرفها (والواقعة في هذه الحال هي أنَّ السماء تمطر) له تأثير كبير في الطريقة التي يرى بها الناس الوقائع ويعيشونها. (وفي حضارتنا الحديثة مثلاً - بتوكيدها الجانب العقلي للمعرفة - ليست كيفية معرفة المرء واقعة ما، بهامة. وإنه لسواء أكان هذا ناجماً عن تجربة مباشرة أم غير مباشرة أم عن الرؤية.) أما أنه في اللغة العبرية فيقوم المبدأ الأساسي للتصريف في ملاحظة ما إذا كان عمل ما تاماً أم غير تام، على حين

أنَّ الزمن الذي يحدث فيه، الماضي والحاضر والمستقبل، لا يعبّر عنه إلاّ في المقام الثاني. وفي اللغة اللاتينية ينظر إلى كلا المبدأين معاً (الزمن والانتهاء) على حين نراعي في الانكليزية (وفي الألمانية) الزمن بصورة أساسية. وإنه لمن البديهي أيضاً أنَّ هذه الفروق تعبر في التصريف عن اختلاف وتباين في الخبرة والتجربة. (ويتضح معنى هذا التباين في الترجمات الانكليزية والألمانية للعهد القديم؛ فحين يصطنع النص العبري صيغة الماضي لإحساس وجداني مثل "يحب" كأن يعني: "أحسُّ بحب عميق" فإنَّ المترجم يسيء فهم العبارة ويكتب: "أحببت".) وإنَّ المرء ليجدنّ مثالاً آخر في الاستعمال المتباين لأفعال وأسماء في لغات مختلفة، أو في وسط ناس مختلفين يتكلمون اللغة نفسها. فالاسم يشير إلى "شيء" ويشير الفعل إلى عمل. وإنَّه ليطيب لأكثر الناس أن يفكروا في مفهومات "حيازة أشياء" عوضاً من التفكير في مفهومات الكينونة أو الفعالية؛ وعلى هذا يفضلون أيضاً الأسماء على الأفعال.

وتحدد اللغة بمفرداتها وقواعدها ونحوها وبالروح، كل الروح الذي تجمد فيها، وبما نشعر به، وبالكيفية التي نشعر بها.

إن الوجه الثاني للمصفاة التي تمكّن من أن يصير الشيء شعورياً هو المنطق الذي يوجه تفكير الناس في وسط ثقافي. وكما يفترض معظم الناس أنَّ لغتهم "طبيعية" وأنَّ لغات أخرى لا تستعمل إلاّ كلمات أخرى للأشياء نفسها، فإنهم يفترضون أيضاً أن قواعد التفكير الصحيح طبيعية وسارية المفعول بعامة، وأنَّ ما هو غير منطقي في وسط ثقافي هو أيضاً غير منطقي في وسط آخر، لأنه يتعارض مع المنطق "الطبيعي". وإنَّ مثالاً مناسباً على ذلك هو الفرق بين منطق أرسطو والمنطق المتناقض غير المعقول (Paradox) .

يقوم منطق أرسطو على مبدأ الهويّة الذي مفاده أن (أ) هو (أ)، وعلى مبدأ التناقض (أ) ليست (لا أ) وعلى مبدأ الثالث المستحيل (إنَّ (أ) لا يمكن أن يكون (أ) و(لا أ) في آن واحد). وقد عبّر أرسطو على النحو التالي: "يستحيل أن يعزى الشيء نفسه في آن واحد وفي ذات العلاقة إلى نفس الشيء... إنَّ هذا المبدأ من أكثر المبادئ كلها ثبوتاً وتحققاً."[21]

إنَّ ما يعارض منطق أرسطو هو ما يسمى بالمنطق غير المعقول الذي يفترض أن (أ) و(لا ـ أ) لا ينفيان بعضهما كمحمولين لـ x وقد ساد هذا المنطق في الفكر الهندي والصيني في فلسفة هيراقليطس، كما ساد باسم الديالكتيك في فكر هيجل وماركس. وقد وصف لوتسي المبدأ العام للمنطق المتناقض غير المعقول وصفاً واضحاً: "إن كلمات صحيحة كل الصحة لتبدو غير معقولة"، ووصفه تشوانغ تسي قائلاً: "ما هو واحد هو واحد. وما هو لا واحد فهو أيضاً واحد."[22]

إذا عاش إنسان ما في وسط حضاري لا توضع فيه صحة المنطق الأرسطوطالي موضع الشك، فإنه لصعب عليه، إن لم يكن محالاً، أن يدرك مثل هذه الخبرات والتجارب التي تناقض المنطق الأرسطوطالي، وبذلك تكون في مفهوم حضارته وثقافته سخفاً.

إنَّ مثالاً مناسباً على ذلك هو مفهوم فرويد عن اجتماع الضدين الذي يفيد أن المرء يمكن أن يحس بالحب والبغضاء في آن واحد نحو الشخص نفسه. وهذه الخبرة التي هي منطقية من وجهة نظر المنطق المتناقض غير المعقول، هي سخيفة من وجهة نظر منطق أرسطو.

---

(21). انظر: أرسطو: الميتافيزيقيا. إصدار وترجمة باول غولكي، بادربورن 1951، ص 19 وما بعد.

(22). انظر: موللر، ف. م.: لاوتسي: ملك الطاوية؛ كتب الشرق المقدسة، لندن، 1927، ص 120.

والنتيجة هي أنه يصعب على كثير من النـاس أن يستشـعروا ويـدركوا عواطف متناقضة مزدوجة القيمة. فإذا ما شعروا بالحب فلا يستطيعون أن يشعروا بالبغضاء، ذلـك لأنــه مـن السـخف أن يكّـن المـرء في ذات الوقت ولذات الشخص عاطفتين متناقضتين.[23]

إنَّ اللغة والمنطق قواما المصفاة المشروطة التي تعسِّر تسرّب خبرة مـا إلى الشعور أو تجعـل ذلـك محـالاً. والأهـم هـو منطقـة النفـوذ الثالثـة للمصفاة المشروطة اجتماعياً: فهي لا تسمح بأن تصل أحاسيس معيّنـة إلى الشعور، أو أنها في حال وصولها إليه تحاول أن تبعدها مرة أخرى مـن هـذه المنطقـة. ومنطقـة النفـوذ هـذه، منطقـة المصـفاة المشـروطة اجتماعياً، تشمل الحرمات والمقدسات الاجتماعية التي تكون بالنسـبة لها أفكار وعواطف معينة غير لائقة وممنوعة وخطيرة، فتمنع مثل هذه الأفكار والعواطف من أن تنفذ إلى ساح الشعور. إنَّ في إمكان مثال مـن حضارة بدائية أن يقوم مقام مدخل إلى المشكلة المشار إليها. ففي قبيلة محاربة، على سبيل المثال، يعيش أفرادها من قتل أفراد قبيلة أخـرى وعلى سلبها ونهبها، قد يوجد شـخص واحـد يكـره القتـل والسـلب. ولكن أن يشعر بعاطفته أو يكون على معرفة بها فهذا احتمـال بعيـد، لأنه لا يتفق مع إحساس القبيلة كلها. فلو شعر بمثل هذه العاطفة لجرَّ عليه الخطر أنه يحسُّ بالعزلة والانفراد. وعلى هـذا فـإنَّ فـرداً يحـسّ بمثـــل هـــذه الكراهيـــة قـــد يظهـــر عرضـــاً جســـدياً وعقليـــاً (Psychosomatisch) كـأنْ يتقيـأ مـثلاً بـدلاً مـن أن يسـمح لعاطفـة الكراهية من بالنفاذ إلى شعوره. وسيجد المرء العكـس تمامـاً عنـد أحـد

---

[23]. انظر: في هذا الصدد الفصل الذي يتناول "الحب للإله" في: إ. فروم: فن الحب، نيويورك 1956، وكذلك في: المؤلفات الكاملة، المجلد التاسع.

أفراد قبيلة مزارعة مسالمة، أحسّ بالدافع إلى أن يقتل أفراد جماعة أخرى ويسلبهم. وأغلب الظن أنه سيكون محالاً أن يشعر بدوافعه، بل إنه سيظهر عوضاً عن ذلك عَرَضاً، وقد يكون خوفاً شديداً. كما أنَّ لدينا مثالاً آخر: وهو أنه لا بدَّ أن يكون في مدننا الكبرى كثيرون من أصحاب المتاجر الذين يأتي إليهم زبون هو بحاجة ماسة إلى بزّة، لكن ليس لديه من المال ما يكفي لأن يشتري أرخص البزّات. ومن بين أصحاب المتاجر هؤلاء لا بدَّ أن يكون هنالك مِنْ عنده الدافع الإنساني الطبيعي إلى أن يتنازل له عن المعطف لقاء المبلغ الذي يستطيع أن يدفعه. ولكن كم عدد أولئك التجار الذين يمكن أن يشعروا بمثل هذا الدافع؟ أعتقد أنَّهم قلة قليلة جداً. وأنَّ أكثرهم سيكبتونه، وأغلب الظن أننا سنجد بين ظهرانيهم عدداً كاملاً سيحلم في الليلة التالية حلماً يظهر فيه الدافع المكبوت في صورة أو أخرى.

والمثال الآخر هو "إنسان المنظمات" الحديث الذي يحسّ أنَّ للحياة قيمة ضئيلة، وأنَّ ما يفعله يبعث السأم في نفسه، وأنه يكاد يكون محروماً من أن يقوم ويفكر بما يبدو له مناسباً، وأنه ينساق وراء وهم السعادة الذي لن يتحقق أبداً. على أنه لو عرف عواطفه وأحاسيسه لأعاقته هذه إعاقة شديدة في أعماله ووظائفه الاجتماعية، بل لكان هذا في نظر مجتمع منظم بطريقة معينة خطراً حقيقياً. ونتيجة لذلك يجب أن تكبت مثل هذه العواطف وهذه الأحاسيس.

من المؤكد أن هنالك أناساً كثيرين يحسّون أنه لمن السخف أن يقتنوا سيارة جديدة كل سنتين، حتى إنه ليسؤوهم أيضاً أن يضطروا إلى أن ينفصلوا عن سيارة ساقوها و"أحبّوها كثيراً". لكن لو أدرك كثيرون من الناس مثل هذه العواطف والأحاسيس وعرفوها، لكان ثمة خطر في أنهم سيتصرفون أيضاً تبعاً لعواطفهم وأحاسيسهم. ولكن إلام سيصير اقتصادنا

الذي يقوم على استهلاك لا رادع له؟ إنَّ في إمكاننا السؤال أيضاً عما إذا افتقر معظم الناس في الحقيقة إلى فكر طبيعي، بحيث يفطنون إلى أن كثرين من قادتهم السياسيين يؤدون مهماتهم أداءً غير كافٍ ووافٍ - بصرف النظر عن الطريقة التي وصل بها هؤلاء إلى القمة. ولكن إلامَ سيصير التماسك والتعاون الاجتماعيان لو أنَّ أكثر من أقليّة قليلة، أدركت مثل هذه الحقائق؟ ألا يحدث في الحياة الواقعية ذات الشيء الذي يحدث في حكاية أندرسون عن ثياب القيصر الجديدة؟ فعلى الرغم من أنَّ القيصر عار فلا يفطن، ولا ينتبه إلى ذلك إلاَّ طفل صغير، فأنَّ الآخرين كلهم على يقين من أن القيصر يلبس ثياباً فاخرة بهيّة.

ينتجٍ عن لا عقلانية كل مجتمع أنه يجب على أفراده أن يكبتوا كثيراً من عواطفهم وأحاسيسهم وملاحظاتهم، وأن يزيحوها من شعورهم. وتتعاظم هذه الضرورة كلما قلَّ تمثيل مجتمع من المجتمعات لأفراده كلهم. فالمجتمع اليوناني لم يدّعِ ولم يزعم أنه خدم مصالح الشعب كلّه. وحتى بالنسبة لأرسطو لم يكن العبيد بشراً مستقلين بأنفسهم؛ وعلى هذا لم يكن على موفوري الحال ولا على العبيد أن يكبتوا الكثير من هذا الجانب. أما بالنسبة لمجتمعات تدّعي أنها تعنى برخاء الجميع وبيسرهم، فإن هذه المشكلة تواجههم حين يتوانون عنها. وفي تاريخ الإنسانية كلّه، باستثناء بعض المجتمعات البدائية، لم تكن المائدة ممدودة دائماً إلاَّ لقلة قليلة، ولم تنل الأكثرية العظمى إلاَّ الفتات المتبقي. فلو أدركت الأغلبية جيداً هذه الحقيقة، حقيقة أنها انخدعت، لكان من المكن أن ينمو وينشأ عندها سخط، ولكان هذا السخط قد هدّد النظام القائم. وكان لا بدَّ أن تكبت مثل هذه الأفكار وتقمع؛ ومن لم تتم عندهم عملية الكبت هذه كانوا في خطر أن يفقدوا حياتهم وحريتهم.

ويتجلّى التحوّل الثوري في عصرنا في أن عيون كل شعوب الأرض وقد تفتحت فجأة، واستشعرت رغبتها في أن تعيش حياة كريمة مضمونة من الناحية المادية، كما يتجلى هذا التحول في أن الإنسان اكتشف الوسائل الفنية لتحقيق هذه الرغبة. إنَّ بلوغ هذه المرحلة سيتم في وقت قريب نسبياً في العالم الغربي والاتحاد السوفييتي، بينما سيتطلب ذلك المزيد من الوقت في البلدان غير الصناعية في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية. هل يعني هذا أن الكبت قلَّ أن يكون ضرورياً في الدول الصناعية الغنية؟ الواقع أنَّ معظم الناس يستسلمون اليوم لهذا الوهم؛ على أنه لا ينطبق على الوقائع والحقائق. كما أن لدى هذه المجتمعات أيضاً تناقضات كثيرة ولا عقلانية كثيرة. هل من الحكمة إذن أن يصرف المرء ملايين الدولارات على تخزين الفائض الزراعي، بينما يموت البشر في العالم من الجوع؟ أمن الحكمة أن يصرف المرء نصف ميزانية الدولة على السلاح الذي قد يدمر مدنيّتنا لو استعمل؟ أيعقل أن نعلّم أطفالنا فضيلتي التواضع والأثرة المسيحيتين ونعدهم في الوقت نفسه لحياة تتطلب تماماً الصفات المعاكسة إذا ما أراد المرء أن يحقق فيها شيئاً؟ أمن الحكمة أننا أقمنا الحربين الأخيرتين من أجل "الحرية والديمقراطية" وتوصلنا إلى تجريد "أعداء الحرية" من السلاح. لا لشيء إلاَّ لكي نتسلح مرة أخرى بعد سنوات قلائل باسم الحرية والديمقراطية، فيما أعداء الحرية السابقون هم الآن أعداؤها؟ أمن الحكمة أن نثور على أنظمة لا تمنح أي تعبير حرّ عن الرأي، وتحدّ الحرية السياسية بينما نصف نفس الأنظمة، وهي أفسدُ سريرة بكثير، بأنها "متعطشة للحرية" بقدر ما تكون حلفاء عسكريين لنا؟ أيعقل أننا نعيش في وسط الفائض، ومع هذا نحسّ بالقليل القليل من الفرح والسرور؟ أيعقل أننا نستطيع أن نقرأ كلنا ونكتب وأنَّ لدينا الإذاعتين،

المسموعة والمرئية، ومع هذا نعاني من سأم مزمن؟ أيعقل أنَّ في وسعنا أن نسوق على صفحات طويلة أمثلة أخرى على اللاعقلانية والأوهام والتناقضات في طريقة حياتنا الغربية، ومع هذا نسلّم بهذه اللاعقلانية كلّها على أنها واقع معطى ونكاد لا نلاحظها؟ إنَّ هذا لا يتوقف أبداً على افتقارنا إلى القدرة على النقد؛ فنحن نرى هذه اللاعقلانية وهذا التناقض بوضوح شديد عند خصومنا، لكننا نمتنع عن أن نضع عندنا نفس المعايير النقدية السليمة. حين يزيح المرء مثل هذه الحقائق والوقائع من شعوره يكون مجبراً بالضرورة على أن يقبل بكثير من الأوهام أيضاً. فالثغرات التي تنشأ من أننا نأبى أن ننتبه إلى أشياء كثيرة في بيئتنا ومحيطنا، يجب ملؤها لكي نحصل على صورة متماسكة. فما نوع هذه العقائد التي سنتلقّنها؟ إنها كثيرة العدد بحيث إننا لا نستطيع أن نورد إلاَّ بعضها. وهي: أننا مسيحيون وفرديون؛ قادتنا حكماء؛ ونحن أخيار؛ يحبّنا آباؤنا ونحبّهم نحن؛ ونظام الزواج عندنا يعمل على نحو سليم، وهلّم جرا. لقد ابتدعت السوفييتية لنفسها مذهباً آخر من الأديولوجيات: إنهم ماركسيون ومذهبهم الاشتراكية؛ وتتجلى فيه إرادة الشعب؛ قادتهم حكماء يعملون من أجل الإنسانية؛ ومطلب الربح في مجتمعهم سعي "اشتراكي" وراء الربح بخلاف السعي "الرأسمالي" وراء الربح؛ ويتوجه اعتبارهم إلى الملكية "الاشتراكية" بخلاف الملكية "الرأسمالية" وهلمَّ جرا. ويتلقن الشعب من المهد هذه الأديولوجيات من الآباء والمدارس والكنيسة والفيلم والتلفزيون والصحافة، وتملك عليه روحه وعقله، كما لو أنَّ المسألة كانت مسألة أفكارهم وتأملاتهم الخاصة. فإذا جرت هذه العملية في مجتمعات تتعلق بأعدائنا وخصومنا، فإننا نتكلم على "غسل الأدمغة ونتكلم على "التأثير الأديولوجي" أو"الدعاية" (في أشكال أقلَّ تطرفاً) ونسمي هذا عندنا

"تربية" و "إعلاماً". فإذا صحّ أنَّ بعض المجتمعات تتفاوت فيما بينها من حيث مقدار وإدراك الواقع ومقدار غسل الدماغ، وإذا كان العالم الغربي من هذه الناحية في حالة أفضل من عالم السوفييت فإنَّ الفرق، مع ذلك، ليس كبيراً بما فيه الكفاية، بحيث تنشأ صورة أخرى غير هذا الخليط من وقائع مكبوتة وتخيلات مقبولة.[24]

لماذا يكبت الناس ما يمكن أن يصبح شعورياً عندهم؟ لا شك في أنَّ الخوف هو السبب الأساسي. ولكن الخوف ممّ؟ هل هو الخوف من الخصي كما ذهب فرويد؟ في رأيي ليس هنالك أدلة وبراهين كافية على ذلك. أهو الخوف من أن يقتل المرء أو يسجن أو يموت جوعاً؟ من الممكن أن يكون هذا جواباً مقنعاً لو أن الكبت حصل فقط في أنظمة الإرهاب والقمع. على أنَّ هذا ليس هو الحال، وعلى هذا يجب أن نسأل ونسأل. هل هنالك مخاوف أدق يخلقها مجتمع مثل مجتمعنا؟ لنتفكر في أمر موظف شاب مدير أو مهندس في مؤسسة كبيرة. فإنْ كانت عنده أفكار لا تعدّ "صحيحة سليمة" فمن الممكن أن يكتبها لكي لا يتخطاه غيره في الترقية وَيُقدّم عليه شخص آخر مبدئياً بمأساة لو لم يعدَّ نفسه فيما بعد خائباً مقصّراً، ولو لم يقوّمه زوجته وأصدقاؤه هكذا لو أنّه خسر في المنافسة. وبالتالي فإنَّ في إمكان الخوف من العجز والخيبة أن يكون سبباً كافياً للكبت.

لكنني أعتقد أنَّ هنالك دافعاً أقوى للكبت، وهو الخوف من العزلة والنبذ.

وبما أن الإنسان إنسان، وهذا يعني أنه بقدر ما يسمو بالطبيعة ويعي ذاته ويدرك الموت، فإنَّ الإحساس بالوحشة والانفراد والعزلة المطلقة

---

[24]. انظر: في هذا الصدد الأمثلة الرائعة التي ساقها و. ج. ليدرر في كتابه: شعب النعاج، نيويورك 1961.

ليقارب الجنون في نظره. فالإنسان كإنسان يخاف من الجنون خوف الإنسان بصفته كائناً حيوانيا من لموت. على الإنسان أن يكون على اتصال بآخرين، وعليه أن يتوصل إلى وحدة مع آخرين لكي يحافظ على صحته العقلية. وهذه الحاجة إلى الاتحاد مع آخرين هي أقوى رغباته. إنها أقوى من الحياة الجنسية، وكثيراً ما تكون أقوى من الرغبة في الحياة. إنه الخوف من العزلة ومن النبذ والطرد، لا "الخوف من الخصي" هو ما يدفع الناس إلى أن يكبتوا ما هو محرّم، لأنَّ النظر إليه قد يعني أن المرء مختلف عن الناس ومعزول عنهم، ولهذا فهو منبوذ منهم. وبالتالي على الفرد أن يغضّ بصره عما تزعم الجماعة أنه غير موجود، وعليه أن يقبل بما تزعم الغالبية أنه حقيقي حتى لو أنَّ عينيه استطاعتا أن تقنعاه بأنه خطأ. فالدهماء هي بالنسبة للعرف ذات أهمية ضرورية للحياة، بحيث إنَّ آراءها ومعقتداتها وعواطفها تمثل الواقع، إن ذلك على درجة أكبر مما يمكن للمرء فهمه وكما أن صوت المنوّم المغناطيسي وكلماته تحلّ في حالة التفكك (Dissoziation) محل الواقع، فإنّ النموذج الاجتماعي يرادف في نظر معظم الناس الواقع. فما يراه الفرد معقولاً ومطابقاً للواقع هو القوالب Klischees التي يقبل بها مجتمعه، والكثير مما لا يتناسب مع هذه القوالب سيكون مستبعداً من ساح الشعور، ويكون لا شعورياً. ويكاد ألاّ يوجد أيُّ شيء يمكن ألاّ يعتقد به إنسان ما أو يكبته حين يهدده الآخرون بالنبذ والطرد على نحو واضح أو غير واضح. وهنا أود أن أعود مرة أخرى إلى الخوف من فقدان الهوية والذي سبق أن عالجناه، فأشير إلى أنَّ الإحساس بالهوية يقوم في نظر معظم الناس على انسجامهم وتوافقهم مع القوالب الاجتماعية. "فهي" الشيء الذي يتوّقعه المرء. وعلى هذا يستتبع الخوفُ من النبذ والطرد الخوفَ من فقدان الهوية أيضاً، وارتباط الخوفين يؤثر في الإنسان أشد التأثيرات.

من المفهوم أنَّ الخوف من الطرد كأساس للكبت قد يؤدي إلى الرأي البـائس في أنَّ كـل مجتمـع يمكـن أن يجـرّد الإنسـان مـن الصـفات الإنسانية ويشوهه ويمسخه كمـا يحلـو لـه دائمـاً، لأنَّ في إمكـان كـل مجتمع أن يهدّده بالنبذ والطرد. على أن هذا الفرض قد يغفل حقيقـة أخرى. إذ أنَّ الإنسان ليس عضواً في المجتمع فحسب، بل إنه عضـو في الإنسانية جمعاء. فهـو لا يخـاف مـن العـزل الكلـي مـن مجموعـة اجتماعية فحسب، بل يخاف أيضاً من أن يفصل عـن كونـه إنسـاناً، هذا الكيان الذي يعيش في داخله ويمثله ضميره وعقله. وإنه لمن المرهق أن يكون المرء لا إنسانياً على نحـو تـامٍ حتـى لـو أنَّ المجتمـع برمتـه اتخـذ قواعـد سـلوك لا إنسـانية. فكلمـا ازداد المجتمـع إنسـانية قـلَّ احتياج الإنسان الفرد إلى الاختيار بين العـزل عـن المجتمـع أو العـزل عن الإنسانية. وكلما اشـتد الصـراع والتعـارض بـين أهـداف المجتمـع والأهداف الإنسانية الحقة في إنسانيتـها، اشتد تمزّق الفرد بـين قطـبي العزلة الخطيرين. ومثلما يحس شخص ما بتضامنه مع الإنسانية علـى أساس تطوره الروحي والعقلي، فإنَّ في وسـعه أيضـاً أن يتحمـل النبـذ الاجتماعي، والعكس بالعكس. فالقدرة علـى أن يلبّـي صـوت الضـمير تتوقف على مدى ما يتجاوز شخص ما حدود مجتمعه ويصبح مواطنـاً عالميـاً. ولا يسـمح الفـرد لنفسـه عـادة أن يجعـل أفكـاره وأحاسيسـه وعواطفه شعورية، حيث لا تتفق مع نظام حضارته؛ وعلى هذا يجـب عليه أن يكبتـها. ومن الناحية الشكليّة يتوقف ما هو شعوري وما هو لا شـعوري علـى بنيـة المجتمـع ونموذجـات الـتفكير والإحسـاس الـتي يضعها. أما ما يتعلق بمضامين اللاشعور فليس في الإمكان التعميم هنا. على أن شيئاً واحداً يستطيع المرء أن يثبته: وهـو أن اللاشـعور يمثـل دائماً الإنسان الكلي بكل ما لديه من سبل إلى الظلمة والنـور. ويشـكل

دائماً الأساس للإجابات المختلفة التي يمكن أن يقدّمها الإنسان عن السؤال الذي يطرحه عليه كيانه ووجوده. وفي الحالة القصوى لحضارات هي غاية في الارتداد والتراجع وعلى وشك أن ترتد وتتراجع إلى وجود حيواني، فإنَّ هذه الرغبة سائدة على نحو شعوري، بينما تكون كل الدوافع المكبوتة جاهزة للبروز من هذا المستوى. وفي حضارة تقدمت من أهداف رجعية ارتدادية إلى أهداف تقدمية عقلياً، تكون القوى التي تمثل الظلمة لا شعورية. على أنَّ الإنسان يحمل في كل حضارة الإمكانيات كلها في ذاته. فهو الإنسان القديم والحيوان الكاسر وآكل اللحم وعابد الأصنام، وهو في الوقت نفسه الكائن ذو القدرة على العقل والحب والعدالة. وعلى هذا فإنَّ مضمون اللاشعور ليس خيراً ولا شراً، ليس عقلانياً وليس لا عقلانياً؛ فهو كلاهما معاً؛ وهو كل شيء إنساني. اللاشعور هو الإنسان الكلي ـ إلاّ ما يطابق منه مجتمعه. ويمثل الشعور الإنسان فرداً منتمياً للمجتمع، كما يمثّل الحدود العَرَضية التي فرضت من خلال الموقف التاريخي الذي يوضع فيه الإنسان الفرد. ويمثّل اللاشعور الإنسان العالمي، الإنسان الكلي الذي يضرب جذوره في الكون، إنه يمثّل النبته فيه والحيوان فيه والروح فيه؛ كما ويمثّل ماضيه حتى مطلع فجر الكيان الإنساني، إنه يمثل مستقبله إلى اليوم الذي يكون الإنسان قد أصبح فيه إنساناً كامل الإنسانية، ويكون قد أضفى على الطبيعة طابعاً إنسانياً، وعلى الإنسان "طابع الطبيعة". إنَّ شعور الإنسان بلا شعوره يعني أن يتعرف ويشعر بإنسانيته الكاملة ويزيل الحدود التي يقيمها المجتمع في كل إنسان، وبالتالي بين الإنسان وأخيه الإنسان. ومن الصعب بلوغ هذا الهدف، وقلّما يتأتّى ذلك. على أنَّ في إمكان كل واحد أن يدنو منه؛ إذ لا يعني هذا شيئاً آخر إلاّ تحرير الإنسان من الاغتراب المشروط

اجتماعياً، الاغتراب ومن الإنسانية. فالقومية والرهبة من كل ما هو أجنبي غريب Xenophobie قطبان متنافران للتجربة الإنسانية التي تحصل بأن يشعر المرء بلا شعوره ويعرف هذا اللاشعور.

ولكن ما العوامل المؤدية إلى ملاحظةٍ للاشعور الاجتماعي، تزيد أو تقل؟ إنه لواضح بادىء ذي بدء أن خبرات فردية معينة تستلزم فرقاً. إن ابن أب مستبدٍ ثار على السلطة الأبوية من دون أن تنوء عليه بكلكلها، سيكون مهيّئاً أفضل تهيئة لأن يفطن إلى التسويغات الاجتماعية، ويدرك الواقع الاجتماعي الذي لا يعيه ولا يشعر به معظم الناس. وعلى هذا النحو فإنّ أعضاء أقلية عرقية دينية أو اجتماعية ينبغي أن تعاني من تمييز الأغلبية، سيميلون أكثر ما يميلون إلى الارتياب بالقوالب الاجتماعية؛ وينطبق هذا أيضاً على أفراد طبقة مستغلَّة بائسة معدمة؛ على أنَّ مثل هذا الموقف الطبقي لا يجعل الفرد دائماً أكثر استقلالية وأبرع في النقد. وكثيراً ما يجعله وضعه الاجتماعي أقرب إلى التردد وأكثر حرصاً على أن يتبنى قوالب الأغلبية، ليكون في نظرها مقبولاً ويحسّ بالثقة والاطمئنان. وما كنا لنستغني عن تحليل مسهب لكثير من العوامل الاجتماعية والفردية، لو أن المرء أراد أن يحدد السبب في أنَّ ردّ فعل بعض أفراد أقليات أو أكثريات مستغلَّة هو مزيد من النقد، وأن آخرين يستجيبون بمزيد من الخضوع لأنماط التفكير السائدة. وإلى جانب هذه العوامل عوامل اجتماعية بحتة يتوقف عليها مدى قوة المقاومة لأن يصبح الواقع الاجتماعي شعورياً. وحين لا يكون لمجتمع أو طبقة اجتماعية ذرّة من الأمل في أن تنتفع عملياً من فهمها ـ لأنه ليس هنالك من الناحية الموضوعية ذرّة من الأمل في التحول إلى الأفضل ـ فربما يكون لكل فرد في مجتمع كهذا أن يتشبّث بالتخيلات والأوهام، لأنَّ معرفة الحقيقة لن تزيده إلاّ تعاسة على تعاسة. إنَّ

مجتمعات وطبقات اجتماعية آيلة إلى الانهيار لهي أشدّ تشبّثاً بتخيلاتها وأوهامها، لأنها لن تجني أي شيء من وراء الحقيقة. وخلافاً لذلك فإنَّ مجتمعات أو طبقات اجتماعية تتوقع مستقبلاً أفضل، تقدم شروطاً تسهل رؤية الواقع وإدراكه، لا سيما حين يجديها أن تحدث التغييرات الضرورية. والطبقة المتوسطة في القرن الثامن عشر مثال مناسب هنا في هذا الموضع. حتى قبل أن تحقق الغلبة السياسية على طبقة النبلاء، كانت قد تخلّت عن أوهام الماضي وفهمت الواقع الاجتماعي للماضي والحاضر فهماً جديداً. وكان كتّاب الطبقة المتوسطة قادرين على أن يدركوا أوهام النظام الإقطاعي وتخيلاته، لأنهم لم يكونوا في حاجة إلى هذه الأوهام، (ولأن الحقيقة، على عكس ذلك، أفادتهم. ولما كانت الطبقة المتوسطة قد ثبّتت أركانها وسيطرت على الموقف سيطرة تامة، وقاومت هجوم اليد العاملة والشعوب المستعمَرة فيما بعد، فإنَّ الموقف قد انقلب، وامتنع أفراد الطبقة المتوسطة أن يروا الواقع الاجتماعي، ومال أفراد الطبقات الجديدة المتقدمة أكثر ما مالوا إلى أن يتخلوا عن الكثير من الأوهام. وكثيراً ما برر أيضاً بعض الناس من الطبقات التي ناهضوها وآزروا المجموعات المناضلة من أجل حريتها بناء على فهمهم واطلاعهم. وفي مثل هذه الأحوال كلها كان لابدَّ من دراسة العوامل التي تدفع إنساناً إلى أن يقف من فئته الاجتماعية موقف الناقد، وأن ينضم إلى مجموعة لا ينتمي إليها بحكم منبته ومنشئه.

إنَّ اللاشعور الفردي واللاشعور الاجتماعي يرتبطان معاً ويتبادلان التأثير فيما بينهما على نحو دائم. والحق أن الشعور واللاشعور هما في نهاية المطاف مرتبطان وغير منفصلين. والمهم ليس مضمون الشيء المكبوت، بل الحالة، أو بالأحرى درجة اليقظة والواقعية عند الإنسان الفرد. وحين يعجز شخص ما في مجتمع ما عن أن يدرك الواقع

الاجتماعي ويشحن رأسه، عوضاً من ذلك، بأخيلة وأوهام، عندئذٍ تكون قدرته أيضاً محدودة على أن يدرك واقعه الفردي ويعيه، وهذا يعني ذاته وأسرته وأصدقاءه. ومن ثمّ فإنه يعيش في حالة بين الصحو والغفوة أو الغفلة، ويكون مستعداً لتلقي المؤثرات من كل الجهات، إلى أن يقتنع أن الأوهام الموحاة إليه تطابق الحقيقة: (وطبيعي أن شخصاً ما سيميل في مجالات يكون فيها الكبت الاجتماعي شديداً بخاصة، ميلاً خاصاً إلى أن يزيح في حياته الشخصية الواقع من شعوره). ففي مجتمع مثلاً يهذّب ويتعهد الطاعة تجاه السلطة ـ وبذلك يهذب على نحو خاص كبت التوعية أو النقد ـ فإن الابن سيميل إلى الغلو في توقير الأب أكثر مما هي الحال في مجتمع لا يشكّل فيه نقد السلطة عنصراً أساسياً للكبت الاجتماعي.

لقد كان من شأن فرويد بصورة أساسية الكشف عن اللاشعور الفردي. صحيح أنه ذهب إلى أن المجتمع يُكرِه على الكبت، إلاَّ أن المسألة كانت في نظره مسألة كبت قوى غريزية، لا مسألة كبت اجتماعي له الدور الحاسم: مسألة كبت التناقضات الاجتماعية وكبت الألم الذي سبّبه المجتمع، وكبت عجز السلطة وخيبتها، وكبت الإحساس بالانزعاج والاستياء وعدم الارتياح وهلّم جرّا. ولقد أظهر التحليل الفرويدي أنه لمكن إلى حدّ ما جعل اللاشعور الفردي شعورياً من دون المساس باللاشعور الاجتماعي أو التطرق إليه. على أنه يتبين من الإيضاحات حتى الآن أنَّ كل محاولة لإزالة الكبت يجب أن تبقى ـ من دون مراعاة للمجال الاجتماعي ـ ذات تأثير محدود. ولا يستطيع المرء أن يصبح على شعور تام بما هو مكبوت حتى الآن إلاَّ إذا تناول في العملية تحليل اللاشعور الاجتماعي فضلاً عن المجال الفردي. وتنشأ الأسباب لهذا الزعم مما سبق قوله. فإذا عجز إنسان ما عن أن

يتسامى بمجتمعه، وأن يدرك مدى تعزيز هذا المجتمع لتطور الإمكانيات الإنسانية أو مدى إعاقته لهذا التطور، فلا يمكن أن تكون له أية علاقة واقعية بإنسانيته. فالمحرّمات والقيود المشروطة اجتماعياً يجب أن تبدو له "طبيعيَّة" ويجب أن تبدو له الطبيعة في صورة مشوّهة، ما دام لا يدرك أن المجتمع الذي يعيش فيه هو المسؤول عن هذا التشوّه. وحين يعني الكشف عن اللاشعور أنَّ المرء يتوصل إلى خبرة أو معرفة بإنسانيته، سيكون في إمكان هذا الكشف عندئذٍ ألاَّ يتوقف عند الفرد، بل يجب أن يمضي قدماً للكشف عن اللاشعور الاجتماعي. على أنَّ هذا يشترط فهماً للقوى الاجتماعية المحركة (الدينامية الاجتماعية) وحكماً نقدياً للمجتمع من وجهة نظر قيم إنسانية شاملة. على أنَّ ما اكتسبه ماركس من نظر وفهم للمجتمع هو اشتراط أن ندرك ونفهم اللاشعور الاجتماعي، فنتحول بذلك إلى أفراد واعين كل الوعي ومتنبهين كل التنبّه، إلى أفراد تخلصوا من كبتهم. وحين ينبغي (للأنا أن يصير حيث كان "هو") عندئذٍ يكون الشرط الضروري هو نقدٌ اجتماعي إنساني،[25] وإلا لن يصبح الشخص المعني على وعي وشعور إلاَّ بنواحٍ معيّنة من لا شعوره الفردي، لكنه من نواحٍ أخرى لن يكون، باعتباره شخصية كليّة، أكثر يقظة وانتباهاً من الباقين. يضاف إلى ذلك أيضاً أن ما هو جوهري لفهم الذات القائم على التحليل ليس فهماً للمجتمع قائماً على التمحيص والنقد فحسب، بل إن الفهم التحليلي للاشعور الفردي له نصيبه المميّز أيضاً في فهم المجتمع. وإذا ما عرف المرء أبعاد اللاشعور في الحياة الشخصية فبوسعه أن يحكم حكماً تاماً كيف يمكن أن تتأثر الحياة الاجتماعية

---

[25]. انظر: فرويد، س: تسلسل جديد للمحاضرات في مدخل إلى علم النفس التحليلي، ص 86.

بأديولوجيات ليست بحقيقة وليست بكذب، أو بالأحرى هي حقيقة وكذب على حد سواء. (وتعني الحقيقة هنا أنَّ الناس يؤمنون بذلك في صدق وإخلاص، وأمّا في حالة الكذب فالمسألة هي مسألة تسويغات، وظيفتها أن تستر وتغطي الدوافع الحقيقية للعمل الاجتماعي والسياسي.) ومهما تبادل اللاشعور الفردي واللاشعور الاجتماعي التأثير فيما بينهما فإننا نجد، مع هذا، تناقضاً أساسياً حين نقارن مفهوم فرويد بمفهوم ماركس عن الكبت بالنسبة للتطور الاجتماعي. وكما سبق أن استعرضنا فإنه ليستتبع المدنيّة المتزايدة في نظر فرويد كبتٌ متزايد بحيث إنَّ التطور الاجتماعي لا يؤدي إلى حلّ الكبت، بل إلى تقويته وزيادته. أمّا في نظر ماركس فإنَّ الكبت هو في جوهره نتيجة لتناقضات بين الحاجة إلى التطور الكامل للإنسان وبنية المجتمع المحدودة. وعلى هذا فإنَّ المجتمع الكامل التطور الذي يختفي فيه الاستغلال والصراع الطبقي لا يحتاج إلى أية إديولوجيات بعد الآن، ويستغني عن الكبت، وعلى هذا لن يكون هنالك لا شعور اجتماعي. طبقاً لفرويد، فإنَّ الكبت يزداد، بينما هو يتناقص تبعاً لماركس في عملية التطور الاجتماعي.

ثمة فرق آخر بين مفهوم فرويد ومفهوم ماركس لم نؤكده إلى الآن التوكيد الكافي. ومع أنه سبق لي أن تطرّقت إلى التشابه بين "التسويغ" "والاديولوجيات" فإنني لأجد أنَّ عليَّ أن أشير مرة أخرى إلى هذا الفرق. فالمرء يحاول بمساعدة تسويغ ما أن يصف الشيء كما لو أنَّ عملاً ما من الأعمال سبّبته دوافع أخلاقية ومعقولة، ويستر في أثناء ذلك الدوافع الخفيّة التي تتعارض مع التفكير الواعي للشخص المعنّي. والتسويغ في غالبيته تضليل وليس له إلاَّ وظيفة سلبية هي أن تمكن الشخص المعنيّ من أن يسيء التصرّف من دون أن يتبيّن له أنّه يفعل

شيئاً منافياً للأخلاق أو للعقل. وللأديولوجية الوظيفة نفسها، على أنَّ هنالك من ناحيةٍ أخرى فرقاً مهماً. ومثالنا هو المذهب المسيحي. تعاليم المسيح والمثل العليا في التواضع والخضوع وحب الغير (الإيثار) والعدالة والرحمة وغيرها، هذه كلها كانت ذات مرة مُثُلاً عليا خالصة، حرّكت قلوب الناس بحيث إنّهم كانوا مستعدين لأن يضحوا بحيواتهم من أجلها. على أنَّ المرء قد أساء استعمال هذه المثل العليا المرة تلو المرة في سياق التاريخ، بينما استعملها تسويغاً لأهداف وأغراض كانت مناقضة لها مناقضة تامة. وقد أطيح برؤوس مستقلة ثائرة، واستُغِلَّ فلاحون، وسيموا خسفاً، وبورك محاربون، وأُضرمت نار كره العدو باسم هذه المثل العليا. وبقدر ما كان هذا صحيحاً فإنَّ الإديولوجيات لم تختلف عن التسويغات. لكنَّ التاريخ يبيّن لنا أنَّ لإديولوجيةٍ ما حياتها الخاصة أيضاً. إذ رغم أنه أسيء استعمال أقوال المسيح فقد بقيت حية ماثلة في ذاكرة البشر، وحُمِلت الكرة تلو الكرة على محمل الجد. وإذا صحّ التعبير فإنّه قد أعيد تحويلها من إديولوجيات إلى مثل عليا. وحدث هذا عند الطوائف البروتستانتية بعد الإصلاح الديني، ويحدث هذا الآن عند الأقليات البروتستانتية والكاثوليكية التي تكافح من أجل السلام وتحارب البغضاء في عالم يعتنق المثل العليا المسيحية، على أنّه يستعملها بمثابة إديولوجيات. ويمكن قول الشيء نفسه عن تحويل الأفكار البوذية إلى "إديولوجيات"، وكذلك فلسفة هيجل وأفكار الماركسية. إنَّ مهمة النقد لا تتوقف على الحطّ من قيمة المثل العليا، بل على أن نثبت أنها تحولت إلى إديولوجيات، وعلى مناهضة الإديولوجيات باسم المثل العليا الضائعة.

الفصل العاشر

المصير الآخر لنظريات ماركس وفرويد

ليس من الخطل القولُ إنَّ أفكاراً تنحط إلى إديولوجيات في العملية التاريخية؛ حيث تحلّ كلمات مجردة محلَّ الواقع الإنساني، وتشرف على هذه العملية بيروقراطية يتأتّى لها على هذا النحو أن تتحكم في البشر وأن تسيطر عليهم وتكون لها اليد الطولى في شؤونهم. والنتيجة هي عادة أنَّ الاديولوجية تصطنع، والحق يقال، كلمات الفكرة الأصلية وأنَّ المعنى المضاد ليتجلّى في الحقيقة في ذلك. وقد ألَّم هذا المصير بالأديان العظيمة والأفكار والمبادئ الفلسفية، كما ألمَّ بأفكار ماركس وفرويد.

ماذا كان مذهب فرويد في الأصل؟

بادئ ذي بدء كان فكر فرويد فكراً متطرفاً: متطرفاً بالمعنى الأساسي للكلمة، أي جذرياً. ولما كان ماركس يرى أنّ الإنسان هو الجذر فقد نفذ إلى طبيعة الإنسان وكنهه. وكان التحليل النفسي الفرويدي فكراً قائماً على النقد. ولقد وقف أكثر ما وقف آنذاك موقف الناقد من الأفكار المتعلّقة بالتحليل النفسي التي سادت آنذاك، ومثَّل لها الشعور الحقيقةَ الأساسيةَ للطب النفسي. على أنَّ فرويد مارس

بمعنى أوسع نقداً دقيقاً صارماً. فقد هاجم كثيراً من قيم العصر الفكتوري وإديولوجياته، وانتقد المفهوم القائل بأن الحياة الجنسية ليست موضوع بحث عقلاني علمي؛ كما قاوم فرويد بعناد نفاق الأخلاق الفكتورية؛ وعارض المفهوم العاطفي عن "طهارة الطفل" و"براءته". وكما سبق أن استعرضنا فإنَّ أهمّ حملاته انصبّت على المفهوم القائل إنه لا يوجد أيُّ مضمون نفسي يتجاوز الشعور. فكان مذهب فرويد تحدّياً للأفكار والتغرّضات السائدة؛ فلقد استهلّ عصراً جديداً للفكر طابق تطورات جديدة على صعيد علم الطبيعة والفن. ومن هذه الناحية يمكن تسميته حركة ثورية، مع أنَّ فرويد لم يتجاوز بنقده في بعض نواحي المجتمع النظام الاجتماعي السائد، ولم يفكّر في إمكانيات سياسية واجتماعية جديدة. ماذا حلَّ بهذه الحركة النقدية الجذرية بعد الثلاثين سنة الأولى من قيامها؟

قبل كل شيء نجح التحليل النفسي نجاحاً كبيراً في بلدان أوربا البروتستانتية وفي الولايات المتحدة الأمريكية، بعد أن كان محطَّ الهزء والسخرية بعامة عند معظم أطباء الأمراض النفسية، وعند الجمهور، حتى نهاية الحرب الكونية الأولى. وكان لهذا النجاح الزائد الذي حققه التحليل النفسي أسبابٌ كثيرة نريد أن نعرض لها الآن. الواقع أنَّ الحركة التي كانت في أثناء العشرين سنة الأولى من قيامها مثار السخرية أحرزت أخيراً في الطب النفسي شهرة، واستساغها علماء اجتماع كثيرون، وأصبحت موضوعاً كثير الاستعمال عند كتاب كثيرين، من بينهم عظماء مشاهير مثل توماس مان. على أنَّ هذا الاعتبار العقلي الأكاديمي لم يكن كلَّ شيء. فلقد أصبح علم النفس شعبياً وشائعاً عند جماهير الناس أيضاً. وكان هنالك محللون نفسانيون واجهتهم صعوبات في أن يجدوا مكاناً لكلّ المرضى الذين استعانوا

بهم. وبالفعل فإنَّ مهنة المحلل النفساني أصبحت من أكثر الأعمال فائدة ونفعاً، نظراً لطبيعتها المربحة ومكانتها.

على أنه لم يواكب هذا التطوّر الناجح إطلاقاً غنى مناسبٌ باكتشافات منتجه على صعيد نظرية التحليل النفسي والمعالجة بالتحليل النفسي. وإنه لمن المفترض حقاً أنَّ نجاح التحليل النفسي بالذات كان السبب في سقوطه. لقد فقد بعامة راديكاليّته الأساسية وطابعه المتسم بالنقد والتحدّي. ففي بداية القرن مثّلت نظريات فرويد، سواءٌ أكانت كلّها صحيحة أم لا، تحدّياً للعادات والأفكار السائدة. وبذلك اجتذبت بالضرورة أناساً ذوي بصيرة نافذة، وأصبحت جزءاً من الحركة النقدية التي كان في الإمكان وجودها في المجتمع الغربي وفي ميادين أخرى للحياة الفكرية والسياسية والفنية أيضاً. على أنَّ عادات المجتمع تغيّرت في عام 1930 إلى حدّ ما بتأثير من التحليل النفسي، وبخاصة من خلال تطور المجتمع الاستهلاكي الذي روّج للاستهلاك على كل الأصعدة والميادين، وعارض بأن يحرم المرء نفسه من أية رغبات. فالحياة الجنسية لم تعد أمراً محرّماً، ولم يعد الحديث عن رغبات تتعلق بغشيان المحارم أو عن انحرافات جنسية، يعتبر أمراً مهولاً يدعو إلى الاستنكار. فكل هذه الموضوعات التي ما كان الإنسان العادي "العفيف" ليجرؤ على التفكير بها، لم تعد الآن أموراً محرّمة، واعتبرت آخر نتائج "العلم" التي لا تثير إثارة خاصة. لقد تكيّف التحليل النفسي في بعض الوجوه مع المجتمع عوض عن أن يتحدّاه. وليس هذا إلاَّ من حيث إنَّ المحللين النفسانيين، باستثناء قلّة قليلة جداً، ما عادوا يمارسون أي نقد اجتماعي منذ صدور مؤلفات فرويد ("مستقبل وهم" و"الضجر في الحضارة")، بل إنّهم في معظمهم مثّلوا مفاهيم بورجوازية المدينة ومالوا إلى أن يعتبروا كلَّ من انحرف وحاد عن هذا الموقف إلى اليمين أو إلى

اليسار شخصاً عصابياً. وكان لقلّة قليلة من المحللين النفسانيين من الاهتمامات السياسية والفلسفية أو الدينية الجادة ما تجاوز الاهتمامات العادية في بورجوازية المدينة. وهذه الحقيقة بالذات دليل على جانب آخر من انحطاط التحلل النفسي: فبدلاً من أن يكون حركة راديكالية استحال إلى بديل عن الراديكالية في السياسة والدين. وكان المشايعون له أناساً لم يهتموا لسبب أو لآخر بقضايا سياسية أو دينية جدّية؛ وعلى هذا افتقرت حياتهم إلى ذلك المعنى الذي كانت مثل هذه الاهتمامات قد أضفته على حياة أجيال سابقة. ولكن لما كان الإنسان في حاجة إلى أية نظرة في الحياة تجعل لحياته معنى، فإنَّ هذا النوع من الناس قد رحّب بالتحليل النفسي أبلغ ترحيب. فقد ادّعى أنّه يقدّم فلسفة حياة شاملة (مع أنَّ فرويد كان قد نفى مثل هذه النيّة بصراحة ووضوح). وقد اعتقد بعض المحللين النفسلنيين أنّه حلَّ بمساعدة مفهوم عقدة أوديب والخوف من الخصي كل ألغاز الحياة، ـ ولو كان في الإمكان تحليل العالم كله، أو على الأقل كل قادته، لما بقيت هنالك أية مشاكل سياسية خطيرة للإنسانيّة لكي تحلّها.

إنَّ الإنسان الحديث الذي هو أكثر عزلة وانفراداً من أسلافه ليجدنَّ في التحليل النفسي حلاً. وبهذا يصبح قبل كل سيء عضو عبادةٍ قريبة إلى السريّة؛ فهو أحد "المطّلعين" الذين اجتازوا طقوس تحليل ما ويعرفون الآن كلَّ الأسرار المهمة التي تجدر معرفتها وينتمون بذلك إلى عبادة ما. معرفتها وينتمون بذلك إلى عبادة ما فضلاً عن ذلك يرضيه أنه وجد شخصاً يصغي إليه بمشاركة وجدانية تامة من دون أن يعيّره ويعيب عليه. وإنَّ هذا لمهمٌ بخاصة في مجتمع يكاد لا يستمع فيه أحد إلى الآخر. صحيح أنَّ الناس يتحدثون مع بعضهم، لكنهم لا يستمعون إلى بعضهم إلاَّ إذا كان ذلك بتأدب سطحي. كما يبالغ الخاضعون

للتحليل النفسي في تقدير أهميّة المحلل النفساني من خلال "الإسقاط"، مبالغة شديدة. ويتحوّل المحلل النفساني إلى بطل تعار مساعدته في الحياة أهميّة كما هي مساعدة القسّ في عالم الدين أو مساعدة "قادة" كبار أو صغار في بعض الأنظمة السياسية. وفضلاً عن ذلك يؤدي التحليل النفسي من خلال توكيده القوي على حوادث الطفولة المبكرة، باعتبارها سبباً لمجرى التطور فيما بعد، إلى أنَّ البعض يحسّون بالتحرر من مسؤولياتهم. ويذهب مثل هؤلاء الناس إلى أنَّهم لا يحتاجون إلاَّ إلى الكلام والاسترسال فيه حتى يكونوا قد استعادوا في ذاكرتهم الصدمات النفسية التي نزلت بطفولتهم، فيصبحوا بعدئذ سعداء في سهولة ويسر. وكثيرون يعتقدون أنَّ في وسعهم أن "يتكلموا بسعادة" ثم ينسون أنَ المرء لن يتوصل إلى أي شيء في الحياة إنْ لم يجدَّ ويجتهد، وأنَّ المرء كثيراً ما ينبغي عليه أن يعاني أيضاً في أثناء ذلك. فأنْ ينقد المرء المحلل النفساني أجره ويتكلم كل أسبوع خمس ساعات وهو على الأريكة ويتحمل بعض الخوف الذي ينشأ عن مقاومة متزايدة، فإنَّ المرء كثيراً ما يعدّ ذلك مكافأة على الجهد والمخاطرة. وإذا ما كان ذلك في الأصل عوضاً فإنه لعوضٌ غير كافٍ. وينطبق هذا بخاصة على الطبقة الوسطى الراقية التي لا تمثّل التكاليف ولا هدر الوقت في نظرها تضحيةً تُذكر.

ما غاية المريض بالدقة؟ حين يعاني من أعراض خطيرة، كأنْ يعاني مثلاً من صداع نفسي المنشأ، أو من الاضطرار إلى الاغتسال، أو من عجز جنسي؟ إنه ليود في مثل هذه الأحوال أن يبرأ من تلك الأعراض. وقد كانت مثل هذه الدوافع لدى معظم مرضى فرويد، هي السبب المباشر للاستنجاد بالتحليل النفسي لديه. وعلى العموم إنَّ شفاء مثل هذه الأعراض بالتحليل النفسي ليس غاية في الصعوبة. ومن المؤكد أن المرء

يستخف كثيراً حين يفرض أن خمسين بالمئة من هؤلاء المرضى على أقل تقدير يشفون. ولكن، وفي العشرين سنة الأخيرة، لم تعد الأكثرية تتشكل من مرضى عندهم هذه الأعراض. ويأتي دائماً إلى المحلل النفساني عدد أكبر من الناس الذين لا يعانون من أيّة "أعراض" بالمعنى التقليدي، بل مما سمّاه الفرنسيون قبل أكثر من قرن من الزمن "مرض العصر". فهم تعساء ويحسون الضجر وعدم الرضى من عملهم، ويعيشون حياة زوجية بائسة، ويعانون من أنهم يعيشون في يسر وترف، ولكن من دون أي شعور بالسرور والبهجة. هذا النمط الجديد من الماضي لا يبحث إلاّ عن متنفّس تستطيع عملية التحليل النفسي أن تمنحه إيّاه، حتى لو لم تكن موفقة وناجحة: إنه يبحث عن الرضى والارتياح إذ لديه شخص يستطيع أن يقول له كل شيء إنه "ينتمي" إلى عبادة وله "فلسفة". وكثيراً ما يهدف العلاج النفسي إلى أن يصل بالمريض المعني إلى تكيّف أفضل مع الظروف والأوضاع القائمة، ومع "الواقع" كما يسمّي المرء هذا في كثير من الأحيان. وكثيراً ما يرى المرء أن مفهوم الصحة النفسية ليس إلاّ هذا التكيّف أو، بعبارة أخرى، هو حالة نفسية لا يكون فيها الإنسان الفرد أتعس من الجميع. وفي أثناء هذا النوع من التحليل النفسي لا يحتاج المرء إلى التعرّض إلى المشكلة الحقيقية، أي عزلة الإنسان واغترابه وغياب الاهتمام المنتج الخلاّق بالحياة.

وليس في وسع المرء أن يتكلم على هذا الهدف، هدف "التكيّف" - الذي رمى إليه قسمٌ كبير من التحليل النفسي الحالي - من دون أن يذكر على الأقل مشكلة دور علم النفس ووظيفته في المجتمع الصناعي الحالي. ويجب أن يجعل المجتمع الإنسان كفؤاً لنظام إنتاج معقّد مبنيّ بناء متسلسل المراتب، بحيث يعمل هذا النظام بهدوء وسلاسة قدر الإمكان. إنه ينتج إنسان المؤسسة، إنساناً لا ضمير له ولا معتقدات،

لكنه فخور بأنه ترسٌ صغير، في مؤسسة ضخمة فخمة. فلا يحقّ له أن يطرح أسئلة ولا أن يفكر تفكيراً رائزه النقد، وليس له أن يجري وراء مصالح أو اهتمامات عاطفية وجدانية، إذ أنَّ هذا قد يعيق فقط سير عمل المؤسسة الهادئ. لكن الإنسان لم يخلق لكي يكون شيئاً، ولم يخلق لكي يمتنع عن السؤال. وعلى هذا فهو قلق وبائس رغم "ضمان مكان العمل" ورغم "معاش الشيخوخة" ورغم الارتياح إلى أنّه ينتمي إلى مؤسسة كبيرة "عالمية"، وهنا يتدخل المتخصص في علم النفس. فهو بمساعدة اختباراته سبق له أن أفرز النماذج الأكثر توثباً وإقداماً وثورة، وهو ويتيح لأولئك الذين ليسوا سعداء بعد في حياتهم المنظمة، الفرصةَ المنظمة للتخفيف عنهم، فيبوحوا "بسريرة أنفسهم" ويمنحهم الارتياح أنَّ هنالك شخصاً يصغي إليهم، والأهم من ذلك أن المتخصص يوضّح في النهاية أنَّ النقص في التكيّف هو نوع من العصاب. وعلى هذا النحو يساعدهم في أن يعطلوا تلك الميول التي تقف حائلاً بينهم وبين تكيّفهم الكامل. وإذْ يصطنع علماء النفس العبارات "الصحيحة" من سقراط إلى فرويد، فإنهم يصيرون كهنة المجتمع الصناعي الذين من شأنهم أن يساعدوا المجتمع الصناعي في الوصول إلى أهدافه، بينما يساعدون الفرد في أن يتحوّل إلى إنسان المؤسسة المتكيّف تكيّفاً كاملاً.

وإذا ما تطرقنا مرة أخرى إلى الدور الذي يلعبه علم النفس في مجتمعنا الصناعي، وإلى المشكلة النوعية للتحليل النفسي ونكسته أو انحطاطه، فعلينا أن نذكر عاملاً آخر وهو إخضاع الحركة المتعلقة بالتحليل النفسي ذاتها إلى صيغ وقوالب محكمة (Burokratisierung). صحيح أنَّ فرويد اتخذ بخصوص نقاء مذهبه موقفاً فيه شيء من الاستبدادية، لكن أصعب ما كان هو أن يحميه من أولئك الأتباع المريدين الذين وافقوه على رأيه عن وعي وإدراك، لكنهم

لم يستطيعوا أن يقاوموا الإغراء بأن يجعلوه في نظر المجتمع مستساغاً أكثر ويزيفوه بذلك. ولما كان فرويد قلقاً وحريصاً على نقاوة مذهبه وراديكاليته فقد عيّن مجلساً مؤلفاً من سبعة أشخاص ترتّب عليه أن يراقب تطوّر التحليل النفسي. لكن هذا المجلس سرعان ما طوّر سمات مميّزة لبيروقراطية سائدة. ونشأت بين الأعضاء غيرة تافهة عنيفة وحادة. وقد اشتهرت تلك المنافسة بين أرنست جونس من جهة وساندرو فيرينشي وأوتو رانك من جهة أخرى. ووجدت هذه المنافسات أشنع تعابيرها في ترجمة فرويد التي كتبها أرنست جونس، وقد زعم هذا بعد موتهم أنهم كانوا قبل موتهم مرضى العقول[1].

كلما ازدادت الحركة اشتداداً، كثرت محاولات بيروقراطية القادة التي انضمَّ إليها الآن أعضاء جُدد كثر، كي تسيطر على الحركة وتتحكم بها. ولم تكن المسألة في أثناء ذلك مسألة حماية من أولئك الذين حاولوا إضعاف مذهب فرويد بدافع انعدام الشجاعة. بل على العكس من ذلك، فإنَّ علم النفس الرسمي، كما تقدم، كان قد فقد طابعه الراديكالي، وكثيراً ما استهدفت البيروقراطية فقط أن تبعد المحللين النفسانيين الأكثر راديكالية أو ترفضهم رفضاً باتاً. فرقابة الاديولوجية كانت مرادفة لرقابة الحركة وأعضائها، وقد مورست أيضاً هكذا. فالأعضاء القدامى الذين لم يكونوا على اتفاق تام مع العقيدة استُبعِدوا أو أُجيروا على الخروج والانسحاب، بل إنَّ آخرين كانوا عرضة لنقد السلطات اللندنية، ذلك لأنهم كانوا اتخذوا، كما يقال، "صورة الملول السؤوم" لما استمعوا إلى حديث ممثلي أرثوذكسي من ممثلي البيروقراطية. وحتى في عام 1961

[1]. ولما كان هذا يجافي الحقيقة فقد جلوته في كتابي: "رسالة سيغموند فرويد. تحليل لشخصيته وتأثيره، نيويورك 1959؛ وتناولت هذا فيما بعد في كتابي: أزمة التحليل النفسي. مقالات عن فرويد وماركس وعلم النفس الاجتماعي، نيويورك 1970.

لم يمكّن المرء المحللين النفسانيين (واقعياً وإن لم يكن رسمياً) من أن يحاضروا في مؤتمرات علمية تضم فئات من المحللين النفسانيين حين لم يكن هؤلاء أعضاء في المنظمة الرسمية. وما سيُدْهَش هنا أنَّ عملية إضفاء الطابع البيروقراطي على حركة التحليل النفسي، أدّت إلى تناقض مماثل في قدرتها العلمية على الخلق والإبداع. وكثيراً ما كان مصدر الأفكار الجديدة محللون نفسانيون انفصلوا عاجلاً أو آجلاً عن البيروقراطية، واستأنفوا عملهم خارج مجال اختصاصاتهم. ولكن ماذا حلّ بالفكر الماركسي في أكثر من مئة عام على وجوده؟ هنا أيضاً يجب أن نثبت بادئ ذي بدء ما عبّر عنه هذا الفكر في الأصل، وهذا يعني بصورة أساسية في الفترة التي تبدأ من منتصف القرن التاسع عشر حتى بداية الحرب الكونية الأولى. فقد شابهت النظرية الماركسية كل الشبه الحركة الاشتراكية في راديكاليتها ونزعتها الإنسانية، والراديكالية بالمعنى المذكور أعلاه مسّت الجذور وحرّكتها، والإنسان كان هو هذه الجذور، كما تعني الإنسانية أو النزعة الإنسانية أنَّ الإنسان مقياس الأشياء كلّها، وأنَّ تطوّره الكامل يجب أن يكون هدفاً للجهود الاجتماعية كلّها ومعياراً لها. لقد كان هدف أفكار ماركس ومساعيه كلّها تحرير الإنسان من القبضة الحديدية للظروف والأوضاع الاقتصادية التي أعاقت تطوّره الكامل. وفي السنوات الخمسين أو الستين الأولى كانت الاشتراكية أهمَّ الحركات الروحية في العالم الغربي، مع أنّها لم تصطنع أيّة مصطلحات لاهوتية. ولكن ماذا حلَّ بها؟ لقد أحرزت نجاحاً ووصلت إلى السلطة واستسلمت في هذه العملية لروح الرأسمالية، نقيضها تماماً. ويكاد لا يكون في هذا التطور ما يثير الدهشة. فالرأسمالية أنجح من كل شيء استطاع الاشتراكيون الأوائل أن يتصوروه. فبدلاً من أن يؤدي المجتمع الرأسمالي إلى إفقار متزايد للعمال، فقد جلب بتقدمه الفنّي وتنظيمه فرجاً كبيرا

لعمالـه. صـحيحٌ أنَّ هـذا حـدث إلى حـدّ مـا علـى حسـاب الشـعوب المستعمَرَة، وكان بعضه أيضاً نتيجـة صراع ونضـال الأحـزاب الاشـتراكية والنقابات من أجل نصيب أعلـى في الـدخل القـومي. ولكـن أيّـاً كـان دور هذه العوامل المختلفة فإنَّ النتيجة كانت أنَّ العمال الاشـتراكيين وقـادتهم فُتنوا أكثر فـأكثر بـروح الرأسماليـة، وبـدأوا يفسّـرون الاشـتراكية بمفهـوم المبادئ الرأسمالية. بينما كانت الماركسيّة قـد هـدفت إلى مجتمـع إنسـاني ربّمـا سمـا بالرأسماليـة وأراد أن يحقّـق التطـوّر الكامـل للشخصـيّة، فـإنَّ معظم الاشتراكيين باتوا يرون في الاشتراكية حركة كـان عليهـا أن تحسّـن الوضع الاقتصادي والسياسـي والاجتمـاعي في داخـل الرأسماليـة، وعـدّوا تأميم وسائل الإنتاج مع مبادئ الدولة الاشـتراكية معيـاراً كافيـاً لمجتمـع اشتراكي. ولقـد كانـت مبـادئ هـذا النـوع مـن "الاشـتراكية" مشـابهة في جوهرهـا لمبـادئ الرأسماليـة: فعاليـة اقتصـادية قصـوى وصـناعة منظمـة تنظيمـاً بيروقراطيـاً في أسـلوب رفيـع، وإخضـاع الفـرد لهـذا النظـام البيروقراطي، على أنه منتج من الناحية الاقتصادية.

لقد شاطر معظم الاشتراكيين في الغرب والشرق في الأسـاس هـذا الـرأي الرأسمالي في الاشتراكية، لكنهم توصلوا إلى حلول مختلفـة طبقـاً لوضـعهم السياسي والاقتصادي الذي هـم فيـه. ففـي بدايـة الحـرب الكونيـة الأولى بـدأ القـادة في الغـرب يصـالحون الرأسماليـة. وبـدلاً مـن أن يبقـى القـادة الاشتراكيون أوفياء لمبدأهم الأساسي، مبدأ السـلام والأمميـة، فـإنَّ القـادة الاشتراكيين من كلا المعسـكرين المتحـاربين أيّـدوا حكـومتهم القائمـة مـن أجـل الحريـة، كمـا زعمـوا، بينمـا أتـيح لهـم أن يحـاربوا القيصـر. ولمـا انهارت الإمبراطورية في ألمانية فيما بعد وكان قد عـاد مـن عـاد فواصـل، خلافاً لكل عقل، حرباً خاسرة مـن الناحيـة العمليـة، فـإنَّ هـؤلاء القـادة أنفسهم اتفقوا سـّراً مـع الجنـرالات لكـي يسـقطوا الثـورة. وسمحـوا بـأن

يُدعَم جيش الرايخ، وأن تتشكل منظمات شبه عسكرية وشبه سرية قامت عليها فيما بعد سلطة النازية، لقد استسلموا عملياً استسلاماً كلياً لنفوذ النازية المتصاعدة وضغطها المتزايد وللقوى الوطنيّة اليمينية. وسلك قادة الاشتراكيين الفرنسيين اتجاهاً مماثلاً، وهذا ما دفع بالحزب الاشتراكي الفرنسي بزعامة جي موليه إلى أن يؤيد الحرب ضد الجزائر علناً. وفي انكلترا والدول الاسكندنافية كان الموقف مختلفاً بعض الشيء. فالاشتراكيون هنا نالوا الأغلبية إلى حين دام كثيراً أو قليلاً، واستغلوا قوتهم في أن يبنوا دولة الرفاهة التي تعمل للصالح العام، وأكملوا نظاماً دقيقاً لضمان اجتماعي، لا سيما في مجال شؤون الصحة، وكان قد سبق للمحافظين في أوربا (دزرائيلي في انلكترا وبسمارك في ألمانيا) أن بدأوا بهذا النظام في القرن التاسع عشر، وبدئ به في الولايات المتحدة برئاسة فرانكلين وروزفلت في الثلاثينات. وفضلاً عن ذلك أممت حكومة العمال البريطانية بعض الصناعات الأساسية، ظنّاً منها أنَّ مثل هذا التأميم لوسائل الإنتاج هو مصداق لاشتراكية حقيقية. صحيحٌ أنَّ هذه الإجراءات خدمت مصالح العمال الاقتصادية، لكن هذا النوع من الاشتراكية لم يعد يطابق رؤيا أو وهم تغيير أساسي للموقف الإنساني. وقد خسر الاشتراكيون البريطانيون انتخاباً تلو الانتخاب، وحاولوا أن يعوضوا خسائرهم بأن تخلوا تقريباً عن كل أهدافهم الراديكالية. وحدثت العملية نفسها في ألمانيا حيث تخلّى الحزب الديمقراطي الاشتراكي عن كل الأهداف الاشتراكية تقريباً وقَبِلَ أيضاً مبادئ الوطنية وإعادة التسليح حتى باتت سياسته اليوم تكاد ألاّ تختلف عن سياسية خصومه. إنّ ما حدث في روسيا كان في الظاهر عكس التطور في الغرب، ومع هذا نجد بعض التشابهات. فخلافاً لبلدان أوربا الغربية لم تكن روسيا بعد بلاداً مصنّعة تصنيعاً كاملاً، مع أنَّ الصناعة التي سبق

وجودها كانت متطورة تطوّراً عالياً؛ وكان ثلاثة أرباع السكان من الفلاحين، وكانوا في معظمهم فقراء. وكانت الإدارة القيصرية فاسدة إلى حدٍ بعيد. أضف إلى ذلك أنَّ الحرب الكونية الأولى استنزفت الشعب الروسي واستغلته بدلاً من أن تأتي له بالنصر. فالثورة الأولى في سنة 1917 التي كان كيرينسكي أحد قادتها أخفقت بصورة أساسية، لأنَّ قادتها لم يكونوا مستعدين لأن ينهوا الحرب. وعلى هذا كانت مهمة لينين أن يضطلع بحكم بلادٍ لم تكن الشروط الاقتصادية فيها، وهي التي كانت في تصوّر ماركس ضرورية لبناء نظام اشتراكي. وبصورة منطقية علّق لينين من بعد ذلك كلَّ آماله على اندلاع ثورة اشتراكية في أوربا الغربية، لا سيّما في ألمانيا. لكن هذه الآمال لم تتحقق، وكانت الثورة البولشفية أمام مسألة لا تحلّ. وفي سنة 1922 – 1923 كان واضحاً كل الوضوح أنّه لم يعد في إمكان المرء أن يأمل في ثورة ألمانية على الإطلاق. ومرض لينين آنذاك مرضاً خطيراً؛ ومات في سنة 1924، ولم يتمكن من حلٍ من هذه الورطة.

لقد كرّس ستالين نفسه حقاً لبناء رأسمالية حكومية في روسيا، مستغلاً اسم ماركس ولينين. نظّم احتكاراً صناعياً حكومياً تديره بيروقراطية رؤساء ومدراء مؤسسات. واستعملت هذه البيروقراطية طريقة تصنيع مركزي على غرار تطوّرها أيضاً في الرأسمالية الغربية، مع أنه كان تطوراً أقلَّ كمالاً وشدّة. واستعمل ستالين وسيلتين لكي يحوّل سكان القرى والأرياف إلى أناس طبقوا عملياً نظام عمل ضرورياً من أجل سيادة الصناعة الحديثة، ولكي يحركهم للتضحية بالاستهلاك التي هي ضرورية لتراكم سريع لرأس المال بغية بناء الصناعات الأساسية. وكانت إحدى الوسيلتين العنف والإرهاب اللذين زادهما شراً على شر شكّه الشخصي الجنوني وشهوة الحكم التي لا حدَّ لها ولا قرار، أكثر مما كان

ضرورياً لتحقيق أهدافه الاقتصادية، وهذا ما أضرَّ بمركزه الاقتصادي والعسكري في نواح كثيرة. أما الوسيلة الأخرى، أي الترغيب في خدمة أعلى عند كفاءة أكبر، فكانت هي نفسها كما هي في الرأسمالية. ولقد كان هذا أهمَّ حافز يستعمله المرء لكي يضاعف إنتاج العمال ومدراء المؤسسات والفلاحين. والحق أنَّ كل مدير مؤسسة رأسمالي يوقن بأنَّ "فكرة الربح" تمثِّل الدافع الوحيد الفعال للتقدم، كان قد تحمّس للنظام الروسي، لا سيما حين لا يلائم هواه أن تتدخل النقابات في وظائف الإدارات[2]، ومن بعد، حتى موت ستالين، كان الإتحاد السوفييتي قد أوجد أساساً كافياً لاستهلاك أكبر. وفضلاً عن ذلك كان قد عوّد سكانه على نظام عمل صناعي، بحيث إنَّ المرء استطاع أن ينهي سيطرة الإرهاب ويبني دولة بوليسية كان فيها نقد النظام ممنوعاً، وقلَّ الحديث فيها عن النشاط السياسي؛ على أنه لا داعي للمواطن العادي لأنْ يخاف فيها من أن يعتقل في ساعات الصباح المبكّرة بسبب تصريحات ناقدة أو بناء على وشاية قام بها عدوٌّ شخصي.

إنَّ آخر الخطوات في أثناء الانتقال من المرحلة الستالينية إلى مرحلة خروتشوف هي تنزيل مقام ستالين الذي تمَّ في مؤتمر الحزب الشيوعي في خريف 1961 والبرنامج الجديد للحزب الشيوعي الذي تبناه المؤتمر. وتتصف هذه المرحلة بعدد من العناصر المميّزة: فالمسألة من الناحية الاقتصادية هي مسألة رأسمالية حكومية مركزية تماماً تمثّل التطور الأخير للمبدأ المحتكر لسيطرة الصناعة في اقتصاد البلاد؛ ومن الناحية الاجتماعية تتعلق المسألة بدولة اجتماعية تُعنى بإشباع الحاجات

---

[2]. انظر في هذا الخصوص أيضاً ما عرفته في الفصل الثاني من: إ. فروم: هل من الممكن أن ينتصر الإنسان؛ دراسة الوقائع والأوهام في السياسة الخارجية، نيويورك 1961. وكذلك في المؤلفات الكاملة، المجلد الخامس.

الأساسية الاقتصادية والاجتماعية لكافة السكان؛ ومن الناحية السياسية فإنَّ الاتحاد السوفيتي اليوم دولة بوليسيّة تحدّ من حريّة التعبير عن الرأي والنشاطي السياسي الفردي، ولكن يسود بها قدر كبير من القانونية، بحيث إنَّ المواطن الفرد يكون بمنجاة من إجراءات بوليسية تعسفيّة. ويعرف المواطن ما يمكن أن يعمله ولا يعمله، وحين يتحرّك ضمن هذه الحدود فلا يحتاج إلى أن يخاف. ومن الناحية الثقافية والنفسية ينادي نظام خروتشوف بفلسفة علم أخلاقية كالفينيّة(*) وبأخلاق صارمة محورها الوطن والعمل والأسرة وأداء الواجب، ـ أخلاق هي أقرب إلى أفكار بيتان(**) Petain أو سالازار منها إلى أفكار ماركس. والاتحاد السوفييتي اليوم دولة محافظة يهمها "الإيراد"، فهي في نواحٍ كثيرة أكثر رجعيّة من الدول الرأسمالية. وفي موضوع رئيس واحد أكثرَ تقدّماً، من حيث إن مصالح مقاولين غير رسميين يمكنٌ ألاّ تتضارب مع خطط الحكومة الاقتصادية والسياسية العامة.

إنَّ الاتحاد السوفيتي ما زال يستند إلى الأفكار والمبادئ الثورية والاشتراكية، كما نادى بها ماركس وانجلز ولينين على أنها اديولوجيات، لكي يلهم الجماهير الشعور بأن لحياتها معنى. على أنَّ لكن هذه الإديولوجيات فقدت تأثيرها. وفي إمكان المرء أن يقارن هذا الوضع بالوضع في الغرب، حيث لا يزال المرء يحمل الفكرة المسيحية أيضاً، ولكن على أنها بصورة أساساً اديولوجيا، وهذا يعني أنها ليست حيّة حقاً وحقيقة في قلوب معظم الذين يعتنقونها وفي أفعالهم. إنَّ عليَّ أن

(*). كالفينيّة: نسبة إلى كالفين، المصلح الديني السويسري (1509 - 1564) الذي تميّز مذهبه بالإيمان بأن قدر الإنسان مرسوم قبل ولادته وأن شقاءه وسعادته مقدّران عليه.

(**). بيتان: هو فيليب بيتان (1856 - 1951)، أحد كبار القادة في الحرب العالمية الأولى ورئيس الحكومة الفرنسية في أثناء الاحتلال الألماني (1940 - 1944).

أختم عرضي لتاريخ الحركة الاشتراكية والحركة الخاصة بالتحليل النفسي بالإثبات أنهما كلتيهما قد أخفقتا على نحو مفجع محزن. ويمكن إذا صحّ هذا الإثبات أيضاً بخصوص البيروقراطيات الكبيرة فإنَّ على المرء، إذاً، ألاّ يسقط من حسابه توقعات تبشّر بمزيد من الآمال. فالبيروقراطية الراديكالية الخاصة بالتحليل النفسي لم تجتث ولم تخمد التفكير الخاص بالتحليل النفسي. ولقد حاول عدد من المحللين النفسانيين، رغم تمايزهم من بعضهم، أن يجدوا طرقاً جديدةً ويوجدوا مفاهيم جديدة. ويرجعون جميعاً إلى اكتشافات فرويد الكلاسيكية للعمليات اللاشعورية، على أنَّ لهم تجارب علاجية جديدة استفادت من التقدم في علم الأحياء والطب، واستفادت من طرق التفكير التي أحدثتها الفلسفة والفيزياء النظرية؛ بل إنَّ بعضهم يتخذ موقفاً يقترب من موقف فرويد. والشيء المشترك بين هذه الاتجاهات المختلفة أنها تحررت من الوصاية العقلية التي تقوم بها البيروقراطية الخاصة بالتحليل النفسي، وسخّرت هذه الحرية لتطوّر نظرة التحليل النفسي والعلاج على نحو خلاّق مبدع.

إنَّ الاشتراكية التي هي حركة ذات أهمية تاريخية أكبر من التحليل النفسي بكثير، لم يتهدم كيانها أيضاً، لا على أيدي خصومها ولا "ممثّليها" اليمينيين أو اليساريين تهديماً كاملاً. وفي العالم كله يوجد الآن مجموعات صغيرة من اشتراكيين راديكاليين إنسانيين يمثّلون الاشتراكية الماركسية، أو يعيدون النظر فيها أيضاً ويحاولون أن يساهموا في تطوير اشتراكية إنسانية تتميز عن الشيوعية السوفيتية وعن الرأسمالية على سواء. ولا تزال هذه الأصوات التي تضفي على روح ماركس تعبيراً ضعيفة، إلاّ أنها موجودة وتجعلنا نأمل في أن تحقق حركة اشتراكية عالمة جديدة مبادئ المذهب الإنساني الشرقي والغربي وتحقّق وعوده إذا ما تأتّى للإنسانية أن تتجنب جنون حرب ذرية.

الفصل الحادي عشر

أفكار متجانسة

هنالك بعض الأفكار التي هي في الحقيقة شروط أو نتائج أيضاً للمفهومات التي عولجت في القسم الأساسي من هذا الكتاب، إلا أنّها، مع هذا، لا تتيح لنا أن ندرجها ونبوّبها في الفصول التي تفرغنا فيها لآراء فرويد وماركس. وفي هذا الفصل أودّ أن أتناول بعض هذه الأفكار المتجانسة ذات الطبيعة الواحدة.

بادئ ذي بدء تهمني العلاقة بين "التفكير" المجرد و "الهم"، والإنسان موضوع علم النفس وعلم الاجتماع على سواء. وفي وسعي أن أتعلّم بالتجربة والاختبار الكثير عن الإنسان حين أرقبه مثل أي موضوع آخر.

وفي سعي أن أتعلم بالتجربة والاختبار الكثير عن الإنسان حين أرقبه مثل أي موضوع آخر. وأقف في مثل هذه الأحوال من "موضوعي - موقف المراقب. فأراقبه وأصفه وأقيسه وأزنه، أما الشيء الحي فيه فلا أفهمه ما دام هو في نظري "موضوعاً" ليس غير. وبقدر ما تكون لي علاقة بالإنسان، فلا أفهمه إلا إذا لم يعد موضوعاً منفصلاً وبعيداً عني، بل إذا صار جزءاً مني، أو بالأحرى

إذا صار "أنا" وبقي في الوقت نفسه "لا ـ أنا". فإذا بقيت مراقباً مستقلاً منفصلاً فلا أرى إلا سلوكه الظاهر، وحين لا أريد أن أعرف شيئاً عنه أستطيع أن أتظاهر بالرضى والارتياح أنني مجرد مراقب، ليس غير. لكن الشيء الذي يغيب عني في هذا الموقف هو شخصيَّته الكلية وواقعه الكلي. ثم إني قد وصفته في ضوء هذا الاعتبار أو ذاك، إلا أنني لم ألتقِه قط. وحين أبوح له بسريرة نفسي وأستجيب له، وهذا يعني تماماً "أني أتصل به"، عندئذٍ فقط أرى أخي الإنسان رؤية حقيقية؛ وحين أراه أعرفه.

ولكن أنى لي أن أرى الآخر حين أكون ممتلئاً ومفعماً بنفسي أنا؛ وهذا هو الحال حين يشغلني أنموذجي الأعلى وجشعي وخوفي أيضاً. على أنه لا يعني أنني "ذاتي أنا". وفي الحقيقة يجب أن أكون ذاتي أنا حين أريد أن أرى الآخر. أنى لي أن أفهم خوفه وكآبته وانفراده وأمله وحبّه إن لم أحسّ أنا بخوفي وكآبتي وانفرادي وأملي وحبي؟ وإذا لم أستطع أن أطوّر تجربتي الإنسانية، ولا أن أغنيها وأخالط أخي الإنسان لكي أعرف عنه الكثير، فأنني لن أتعرف إليه ولن أعرفه أبداً. إنَّ الانفتاح على الآخر هو الشرط لكي يملأ الصدر به أو ليكون مشرباً به إذا صحّ التعبير؛ والحق أنه يجب أن أكون أنا في مثل هذا الحال أنا، وإلا أنى لي أن أفتح له صدري؛ يجب أن أكون نفسي أنا، وهذا يعني أن أكون ذاتي الحقيقية الفريدة الفذة، لكي أتمكن من أن أبذل نفسي وأسمو بوهم حقيقة هذه الذات الفريدة. إنني إذا كنت لم أتحرر بعد من رحم الأم ومن الأسرة ومن روابط العرق والأمة تحرراً تاماً، أو بعبارة أخرى، إذا كنت لم أتحول بعد إلى فرد وإلى إنسان حرّ، فإنني لا أستطيع أن أطوح بهذا الفرد عني. إنني لست إلا قطرة ماء على قمة موجة ولست إلا وحدة خاصة من الزمن. وإن الارتباط أو

الالتزام يعني هماً. فحين أشعر بنفسي مشاركاً ولست مراقباً غير متضامن لا شأن لي بأي شيء، أكون عندئذٍ مهتماً.(*) على أن "الكينونة داخل الشيء" لا تعني "الكينونة في الخارج". وحين "أكون في الداخل" يخصني العالم ويهمني. وفي إمكان هذا الهم أن يكون هداماً مدمراً. إن "اهتمام" القاتل نفسه بنفسه يعني أنه مهتم بأن يهلك نفسه مثلما يرمي اهتمام القاتل أو المجرم بالعالم إلى أن يدمر هذا العالم، على أنّ اهتماماً كهذا مَرَضيٌّ، لا لأنّ الإنسان "في ذاته"طيب، بل لأنّ من خصائص الحياة أن تحافظ وتبقي على نفسها. ويعني "الوجود في العالم" الاهتمام بالحياة وبنماء الذات وكل الكائنات الأخرى. فالمعرفة المهتمة معرفة تصورية "تضع نفسها في وضع ما" وتفضي هذه المعرفة إلى الرغبة في المساعدة والعون. وإذا ما استعملنا هذه الكلمة في أوسع المعاني، فإن المسألة مسألة معرفة ذات اتجاه علاجي تطبيقي. وقد وجدت هذه الصفة للمعرفة المهتمة تعبيرها الكلاسيكي في التفكير البوذي. فحين كان بوذا يرى إنساناً عجوزاً وإنساناً مريضاً وإنساناً ميتاً لم يكن ليبقى مشاهداً أو مراقباً غير متضامن لا شأن له بما يرى. كان يحس بأنه مدفوع إلى أن يفكر كيف يستطيع أن يخلّص الإنسان من ألمه. وكانت رغبته النابعة من اهتمامه بأن يساعد الإنسان الذي أوصل بوذا إلى الاكتشاف أن الإنسان يستطيع أن يخلّص نفسه من الألم إذا ما تأتى له أن يتحرر من طمعه وجهله. وحين يتحول موقفنا من العالم إلى اهتمام عارم في يوم من الأيام، فإن تفكيرنا بالعالم يتخذ طرقاً أخرى. ويقدم الطب أبسط

(*) الاهتمام أو الهم" يعود إلى كلمة esse-inter المؤلفة من قسمين هما "inter" وتعني "توسط" "أو تخلل" و"esse" أي "كان لي". (م)

الأمثلة على ذلك. فكم من اكتشاف طبي كان سيكتشف من غير الرغبة في الشفاء؟ إن اكتشافات فرويد لتقوم على المطلب نفسه أيضاً. فلو لم تدفعه الرغبة في أن يعالج اضطرابات نفسية ويشفيها لما اكتشف اللاشعور في التنكرات المختلفة التي يظهر فيها في أعراض وأحلام. والظاهر أنَّ ملاحظات عرضية غير مشاركة وغير مهتمة قلّما تؤدي إلى معلومات مهمة. وتتأثر كل الأسئلة التي طرحها فهمنا باهتمامنا، ولا يعارض هذا الاهتمام المعرفة، بل هو شرط لها، على أن ترتبط المعرفة بالعقل، وهذا يعني بالقدرة على رؤية الأشياء كما هي وعلى "جعلها موجودة" أو "تركها في سلام". إنّ عملي محلّلاً نفسياً قد كان لي من هذه الناحية عوناً كبيراً. وكنت قد تلقيت تعليمي على طريقة فرويد الأرثوذكسية الصارمة التي يحلل المرء بها المريض، بينما يجلس وراءه ويستمع إلى تداعياته. وهذا الأسلوب في التحليل النفسي اتخذ التجربة في المختبر قدوة له: فالمريض كان "الموضوع"، وكان المحلل النفساني يراقب تداعياته الحرة وأحلامه، وكان يحلل من بعد ذلك المادة التي أنتجها المريض. كان على المحلل النفسي أن يكون مراقباً مستقلاً وأن يكون قدر الإمكان غير مشارك أو غير مبال مثله مثل مرآة. لكني كنت كلما طال عملي على هذا النحو قلَّ ارتياحي ورضاي. وكثيراً ما تعبت في أول الأمر وأدركني النوم في أثناء عملي التحليلي. وكثيراً ما شعرت بالارتياح حين كانت ساعة التحليل تنقضي. لكن الشيء الذي كان أسوأ من ذلك هو أنّه قلّ أن كان لديّ الإحساس بأنني أفهم المريض فهماً حقيقياً. لا شكَّ في أنني تعلمت "التفسير"، بل أتقنته بحيث كنت قادراً على أن أفسّر أنّ تداعيات المرضى وأحلامهم كانت تطابق عادةً توقعاتي النظرية. على أنني كنت أتحدّث، مع هذا، عن المريض لا معه، وأحسست أنه غاب عني كثيراً. كان عليَّ أن أفهمه. وطبيعي

أنني فكرت في أول الأمر في أن كل هذه الشكوك ترجع إلى افتقاري إلى الخبرة. لكن شكوكي ازدادت مع الخبرة المتزايدة بدلاً من أن تقلّ؛ وأخذت أشك في الطريقة التي كنت أستعملها. ولما كان زملاء ذوي خبرات مماثلة قد أنهضوني وشجعوني فإنني أخذت أبحث عن طريق جديدة. وأخيراً وجدت طريقة جدّ بسيطة: فبدلاً من أن أكون مراقباً غير مشارك صرتُ مراقباً مشاركاً؛ والتزمت بالمريض، وذلك من مركز إلى مركز بدلاً من محيط إلى محيط. وقد تبيّن لي أنني كنت أكتشف في المريض تدريجياً أشياء لم أكن لألاحظها سابقاً. وبدأت أفهمه، بدلاً من أن أفسر ما كان يقوله. كما أنني قلّما تعبت في أثناء ساعة التحليل. وقد رأيت في الوقت نفسه أنّ في وسع المرء أن يكون موضوعياً كل الموضوعية، وأن يكون مع هذا مرتبطاً كلَّ الارتباط. ويعني "موضوعي" هنا أنني أرى المريض كما هو، لا كما أريده أنا. على أن الموضوعية ليست ممكنة إلا إذا رفض المرء شيئاً لنفسه بالذات، ولم يرغب لا في إعجاب المريض ولا في إخضاعه، حتى ولا في "شفائه". وإذا كان الشيء الآخر، أي الشفاء، يشي بالتضارب مع الشيء الذي سبق قوله ـ وهو أنّ الرغبة في المساعدة تخصب التفكير الذاتي ـ فأنني أود أن أكون حريصاً على القول إنّه ليس بتضارب أو تناقض. ففي حال الرغبة الخالصة في المساعدة لا أريد أيَّ شيء لنفسي، ولا يجرح أيضاً اعتدادي بنفسي ألاّ تتحسن حال المريض، كما أنه لا يدفعني إلى المباهاة والافتخار حين يظهر تحسّن عنده بما قمت به "أنا".

إن ينطبق على علم النفس ينطبق أيضاً على علم الاجتماع. فحين لا أكون مهتماً بالمجتمع حقاً وحقيقةً فليس للأفكار التي أكونها عن المجتمع مركز في مثل هذه الأحوال، كما أنها ليست إلا تلّمساً أعمى، حتى لو تخفّى هذا العمى وراء مجموعة من "البيانات" والإحصائيات

الهائلة. وحين يهمني الإنسان نفسه، مع أنَّ هذا الاهتمام بالفرد لا يمكن فصله عن الاهتمام بالمجتمع الذي أشارك فيه، أكون في هذه الحال مهتماً أيضاً بالآلام التي سبّبها المجتمع، وبالرغبة في تخفيف هذه الآلام، لكي أساعد الإنسان على هذا النحو حتى يصبح إنساناً كاملاً. وحين يهتم المرء بالإنسان نفسه فلا بدّ أن تطالع أحدنا الأسئلة التالية: كيف يستطيع الإنسان أن يصبح حرّاً؟ كيف يستطيع أن يكون إنساناً كاملاً؟ كيف يستطيع أن يصير إلى ما هو ممكن؟ إن هذا الاهتمام حمل ماركس على اكتشافاته العظيمة. وهي لم تكن صحيحة بصورة نهائية، شأنها في ذلك شأن كل الاكتشافات العملية الأخرى أيضاً؛ والحقّ أن تاريخ العلم هو في الوقت نفسه تاريخ الأخطاء. وينطبق هذا على نظرية ماركس مثلما ينطبق على نظرية فرويد. وليس المهم أنّ فهماً جديداً هو حتماً الحقيقة الأخيرة، وحسبه أنه مثمر ويؤدي إلى اكتشافات أخرى، لكن المهم في المقام الأول أن يتغير الإنسان عند اكتشاف الحقيقة لأنه أصبح أكثر يقظة ووعياً، ويستطيع أن يخلع هذه اليقظة الكبرى على الذين يأتون بعده.

وكثيراً ما وصف التأثير المتبادل بين الاهتمام والمعرفة بحق بأنه تفاعل بين النظرية والتطبيق. كتب ماركس: "لم يفسّر الفلاسفة العالم إلاّ تفسيراً متبايناً، إنّ المهم هو تغييره."[1] والحق أنّ التفسير من دون القصد في التغيير، أي تغيير، هراء - إن تغييراً من دون تفسير هو أعمى. فالتفسير والتغيير، النظرية والتطبيق عاملان منفصلان، وفي وسع المرء أن يجمع بينهما؛ بل إنَّ علاقتهما علاقة تأثير متبادل بحيث إنَّ

---

[1] انظر: المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز)، القسم الأول، المجلد الخامس ص535.

المعرفة تثمر بالتطبيق الذي توجهه المعرفة وتقوده. النظرية والتطبيق يغيران كلاهما طبيعته حين يكف المرء عن فصلهما عن بعضهما.

إنَّ ثمة وجه آخر لمسألة التأثير المتبادل بين النظرية والتطبيق للعلاقة بين الذكاء والطبع. لاشكّ أن كل إنسان يولد في مستوى محدد من الذكاء. ولا تهمّ العوامل السيكولوجية ما إذا صار أحدهم أبله أم عبقرياً. ولكن في البلهاء والعباقرة شواذ.

إن ما أثّر فيّ أكثر فأكثر كان غباء أكثرية البشر الذين لا يدخلون في أيٍ من هذين الصنفين المغالى فيهما. ولا أعني النقص في ذلك النوع من الذكاء الذي يستطيع المرء أن يختبره، بل العجز عن رؤية الأسباب الأقل ظهوراً للعيان لظواهر معيّنة، وعن فهم تناقضات في داخل الظاهرة نفسها، وإدراك علاقات بين عوامل مختلفة مرتبطة مع بعضها ارتباطاً غير ظاهر. ويتجلى الغباء على النحو الأوضح فيما يُرسَل من آراء في علاقات شخصية وشؤون اجتماعية. كيف حدث أنَّ أناساً لا يرون أكثر الوقائع بروزاً للعيان في شؤونهم الخاصة والاجتماعية، ويتشبثون بدلاً من ذلك بقوالب يكررونها على نحو لا متناهٍ من دون أن يضعوها في أي وقت من الأوقات موضع التساؤل؟ وبصرف النظر عن القدرة الفطرية فإنَّ الذكاء هو إلى حدّ بعيد وظيفة الاستقلال والشجاعة والحيوية؛ أما الغباء فهو بدوره نتيجة للخضوع والخنوع والخوف والموت الروحي. وحين يكون جزء أساسي من الذكاء منحصراً في القدرة على التحقق من علاقات وصلات بين عوامل لم يكن المرء قد لاحظ أنها على صلة مع بعضها، ففي مثل هذه الحال لن يجرؤ شخص ما، يتمسّك ويتثبّت بالقوالب والأعراف والتقاليد الاجتماعية، على أن يرى مثل هذه الصلات والروابط. فمن كان يخاف من أن يميّز نفسه من الآخرين لن يجرؤ على أن يتبيّن ويعرف أخيلة

وأوهاماً على حقيقتها، وعلى هذا فسوف يرجّح أن الطفل الصغير في قصة ثياب القيصر الجديدة الذي يرى أنَّ القيصر عار، ليس بأذكى من البالغين، على أنه لا يريد أن يتكيّف مع الآخرين. وفضلاً عن ذلك فإنَّ كل كشف جديد مغامرة، ولا تتطلب المغامرات درجة معيّنة من الطمأنينة فحسب، بل أيضاً حيوية وسروراً لا يجدهما المرء عند الناس الذين يرون الحياة أكثر من تخفيف للتواترات وتجنّب للألم والعذاب. وللتقليل من المستوى العام للغباء لم نعد بحاجة إلى "الذهن" أو "القوة الفكرية"، بل إلى نوع من الطبع: أي الناس الذي هم مستقلون وذوو همة ونشاط وحزم وعزم وطموح ويحبّون الحياة.

ليس في ودي أن أنهي هذه المناقشة للذهن من دون أن أذكر وجهاً آخر، أي الخطر في إضفاء الطابع الذهني على الكلمات وفي إساءة استعمالها. ففي وسعنا أن نستعمل كلمات من دون أن نمنحها المعنى الذي كان ينبغي أن يكون لها. ومن الممكن أن تكون الكلمات قشوراً فارغة، وفي إمكاننا أن نتعلم أفكاراً فلسفية ودينية وسياسية معيّنة كما نتعلم لغة أجنبية. إن أحد أكبر الأخطار التي ينبغي للمرء أن يتجنّبها حتماً، يقوم في أنه يخلط بين الكلمات والواقع؛ حيث تحول فيتشيّة الكلمات دون فهم الواقع.

وفي إمكاننا أن نرى هذا في المجالات كلها، لا سيما في مجال الدين والسياسة والفلسفة. إنَّ معظم الأمريكيين يؤمنون بالله. على أنّه يستبين من الملاحظات كلها، سواءٌ الملاحظات التي تمَّ القيام بها علمياً أم عرضيّاً، أنَّ هذا الإيمان بالله ليس له إلاَّ نتائج ضئيلة بالنسبة لعمل هؤلاء الناس ومعيشتهم. ويهمّ أكثر هؤلاء الناس الصحة والمال و"الثقافة" (التي هي جزء من النجاح الاجتماعي)، ولا يهمهم المشاكل التي قد تواجههم إذا ما تفرّغوا للإله بصورة جدية فعلاً. فنحن مغرمون

بالاستهلاك وفخورون بالإنتاج ونملك كل سمات المادية، تلك التي نرمي بها "الملحدين". وإذا كان في اعترافنا بالله واعتقادنا به شيءٌ له وزنه فإنّما هو الحقيقة أنَّ الله قد تحوّل في نظرنا إلى صنم، لا إلى صنم من خشب أو حجر، كما عبده آباؤنا الأولون، بل إلى معبود من كلمات وعبارات ومبادئ. ولقد أخللنا المرة تلو المرة بالوصيّة ألاّ نسيء استعمال اسم الرب، إلهنا، وهذا يعني ألاّ نتفوّه به على نحو آلي ومن دون تفكير. وقد كان ينبغيَ أن يكون في أثناء ذلك تعبير متلجلج عن تجربة أو خبرة لا يمكن التعبير عنها. إننا نظن الناس "متديّنين" لأنهم يقولون إنهم يؤمنون بالله، فهل من الصعب أن نقول هذا؟ أيحتوي هذا على أية حقيقة أم أنه كلمات، ليس غير؟ إنّي لأتكلّم هنا على الخبرة التي يقوم عليها الواقع الذي استتر وراء الكلمات. فما نوع هذه الخبرة؟ إنَّ كل ما هنالك هو أن يعرف المرء أنه جزء من الإنسانية، وأن يعيش طبقاً لنظام قيم هدفه المحبة والعدالة والحقيقة، وأن يخضع له كل شيء آخر. إن المسألة مسألة سعي دائب لتطوير القوى الذاتية، قوى العقل والحب، تطويراً واسعاً بحيث يمكن التوصل إلى وفاق جيد مع العالم. إنَّ المسألة مسألة طلب الخشوع والتواضع الذي يستطيع أن يميز ويعرف الانسجام مع كل الكائنات الحيّة، ويساعد على التخلي عن وهم الأنا المتين الذي يصعب تحطيمه. ومن المهم أن نفرّق بين ما للقيصر وما لله وألاّ نخلط بينهما. فالفرد في مملكة القيصر من النفوذ والسؤود والموهبة والذكاء أكثر من الإنسان الآخر، وله كفاءة أكبر. أما في مملكة العقل فلا يفوق أحد الآخر ولا يكون دونه. لسنا جميعاً إلاَّ كائنات بشرية، قديسين ومجرمين، أبطالاً وجبناء. وهذه الخبرة القديمة التي لم يعد يخلط فيها بين مملكة القيصر ومملكة الله، تمثّل جزءاً أساسياً من الواقع الذي عناه الكتاب المقدس بقوله: "اعطوا إذاً لقيصر ما لقيصر ولله

ما لله!" (متى 22، 21). ويتلاقى الفرق بين المملكتين مع وجه آخر للتجربة أو الخبرة الدينيّة هو في غاية الأهميّة، إنه الموقف من السلطة. إن مملكة القيصر هي مملكة السلطة والقوة. وفي وجودنا الجسدي نخضع جميعاً للسلطة. فكل من يحمل مسدساً قادرٌ على أن يقتلنا أو يضعنا في الأسر؛ وكل من يتحكم بموارد رزقنا يستطيع أن يميتنا من الجوع أو يجبرنا على أن نفعل ما يأمرنا به. فإذا أردنا أن نعيش علينا أن نخضع أو نقاتل ونقاوم، هذا إذا أتيحت لنا الفرصة، وكثيراً ما تنعدم هذه الإمكانية. ولما كانت السلطة تتحكم بالحياة والموت، بالحرية والعبودية، فإنها لا تؤثر فينا تأثيراً جسدياً فحسب، بل عقلياً أيضاً. فمن توافرت له سلطة خاصة كان محطَّ الإعجاب وعلى صواب دائماً. ويجده المرء حكيماً كل الحكمة ولطيفاً كل اللطف، حتى لو كان يستعبدنا؛ إذ أنّه أحبّ إلينا أن نخضع "للطيبين" "والعقلاء" "طواعية" من أن نرضى بألاّ تكون لدينا أية إمكانية لنرفض طاعة الأشرار، ونحن إذ نمجّد السلطة نقبل بقيم القيصر؛ وإذا ما قَرَنّا الإله بالسلطة، دنَّسنا المقدّسات أيّما تدنيس، وانتهكنا الحرمات انتهاكاً أيّما انتهاك، وجعلناه قيصراً، نكون قد وهذا هو بالضبط الشيء الذي يفعله الإنسان منذ آلاف السنين. لكن التجربة الروحية الخالصة تعرف وقائع السلطة على أنها لا تمجّد السلطة بأنها حاملة للحكمة والطيبة. وشعارها شعار الأنبياء الذين لا يؤيدهم الرب بالقوة والعنف، بل بالروح.

يرتبط تطوّر الدين ارتباطاً وثيقاً بتطور الإنسان ليعي ذاته ووجوده الشخصي. ويبدو أنَّ الإنسان طوّر، بتطوّر وعيه أيضاً، تجربة العزلة والانفصال عن الآخرين. وهذه التجربة تؤدي إلى خوف شديد؛ وللتغلب على هذا الخوف طوّر الإنسان رغبته الجارفة في أن يتحد مع العالم ويضع نهاية للبعد والانفصال. وقد حاول منذ مئات آلاف السنين أن

يعود إلى حيث جاء، وأن يتحد بالطبيعة. وأراد أن يعيد ويجدد اتحاده بالحيوان والأشجار، وأراد أن يتخلّص من عبء وجوده الإنساني ووعيه والعالم. كما حاول أن يحقق هذه الوحدة بشتى الوسائل والطرق. فقدّس الأشجار والأنهار، وكان هو والحيوانات شيئاً واحداً، وسعى إلى إشباع شهواته، بينما أحس إحساس الحيوان وتصرّف تصرّفه. وكما حاول أن يعطل وعيه وشعوره وأن ينسى أنه كان إنساناً فتعاطى المخدرات وتناول العقاقير وانغمس في الفسق والفجور. وأخيراً أقام لنفسه أصناماً أسقط عليها كل ما كان لديه وضحّى لها بأطفاله وأنعامه لكي يحسّ بأنه جزء من الصنم، ولكي يحسّ في هذه المعايشة أنه قوي وجبار. ولكن في موقع معين من التاريخ، وقبل أربعة آلاف سنة، كان هنالك تحوّل حاسم. لقد أدرك الإنسان أنه بتخليه عن الشيء الإنساني المميّز له لن يتمكن أبداً من إيجاد طريقه إلى هذه الوحدة، ولن يعود أبداً إلى براءة الجنة. وأدرك أنه لم يستطع قط أن يحلّ مشكلة إنسانيته وآدميته ـ أنْ يسمو بالطبيعة ويكون مع ذلك خاضعاً وتابعاً لها ـ، بأنه يمشي القهقرى. واتضح له أنه لم يستطع أن يحلّ مشكلة إلاّ عندما مشى قدماً وطوّر عقله تطويراً كاملاً، وأصبح إنساناً كليّاً، ووجد طريقه على هذا النحو إلى وئام جديد مع الإنسان والطبيعة، لكي يحس من جديد بأنه ليس غريباً في العالم وأن العالم وطنه ومراحه. وقد اكتسب المرء هذه المعرفة الجديدة في مواضع كثيرة مختلفة من العالم بين 1500 ـ و 500 ق. م. واكتشفها لاوتسي في الصين وبوذا في الهند، وأخناتون في مصر، وموسى في طريقه إلى فلسطين واكتسبها فلاسفة اليونان. وربما لم تكن التجارب الكامنة وراء هذه الاكتشافات واحدة في كل مكان. والحق أنه لا يوجد أبداً اثنان يقومان بالتجربة نفسها تماماً. من الحق أنها كانت في جوهرها نفس التجربة، إلاّ أنها صيغت، مع هذا، على نحو مختلف. إن لاوتسي

وبوذا لم يتكلما قط على الله؛ لقد تكلّم لاوتسي على "الطريق" وتكلّم بوذا على النيرفانا والكشف، وتكلّم الفلاسفة اليونانيون على "محرّك غير متحرك". واصطنع المصريون والعبريون مفهومات مختلفة كل الاختلاف. ولما عاشوا طبقاً لتقليدهم في حكومات مركزية صغيرة يحكمها ملكُ قدير، فقد أوجدوا تصوّر كائن أعلى، هو حاكم السماء والأرض. وحارب العبريون الأصنام ومنعوا من أن تصوّر أية صورة للإله. وميمون، أكبر فلاسفتهم، أعلن فيما بعد بألف سنة أنه لا يجوز ذكر صفة إيجابية لله. على أنَّ التصور عن الإله بأنه تصوّر عن الصورة ـ كان في الإمكان التعبير بها عن شيء لا يمكن التعبير عنه ـ بقي في اليهودية والمسيحية، واستحال بذلك إلى تصوّر سائد في تجربة العالم الغربي الدينية. وفي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر هاجم كثيرون هذا التصور أيضاً مع احتجاجهم على ملوك وأباطرة. وفي فلسفة عصر التنوير والمذهب الإنساني الجديد عُبِّر عن التجربة التي هي أساس للتقليد الديني في مفهومات غير تأليهية، وأصبح الشغل الشاغل الآن الإنسان، لا الإله. على أن المسألة كانت هنا، مع هذا، مسألة مطلب واحد. فالتطور الكامل للإنسان كان محور الاهتمام، وقد أراد المرء أن يجعله هدفاً وغاية بدلاً من وسيلة، وأراد أن يخلق ظروفاً اجتماعية جعلت استمرار التطور الفكري للإنسان ممكناً. إنَّ اشتراكية ماركس وفورييه وكروبشكين وأوين وجويس وروزا لوكسمبورغ وغوركي كانت أهم حركة "دينية" صِرْف في المئة سنة الأخيرة. إن انهيار التفكير ذي النزعة الإنسانية الذي بدأ مع الحرب العالمية الأولى دمّر فيما بعد هذه الحركة "الدينية" غير التأليهية تدميراً شبه تام. وقال نيتشه إنَّ الإله مات؛ وما حدث بعد 1914 يحتمل الاستنتاج أن الإنسان مات. ولم يستمرَّ التقليد الفكري الإنساني إلاّ في أوساط صغيرة وبعض الناس القلائل.

وكان أكبر ممثليها في عصرنا رجالاً مثل غاندي وآينشتاين وألبرت شفايتزر. إن فيتشيّة الكلمات هي في مجال السياسة خطيرة خطورتها في مجال الإديولوجية الدينية. ويجب على المرء أن يرى الكلمات وهي مرتبطة بأفعال أولئك الذين ينطقون بها ومرتبطة بكامل شخصيتهم. فليس للكلمات معنى إلاّ بالسياق العام للعمل والطبع. وحين لا تشكل هذه العوامل أية وحدة فلا تفيد هذه الكلمات إلاّ في أن تخدع نفسها والآخرين. فهي بدلاً من أن تكشف عن الحقيقة تحجبها وتخفيها. وقد أوضح التاريخي الذي مررنا به هذا للكثيرين. معظم القادة الاشتراكيين الذين كانوا قد تعلموا قبل الثاني من آب سنة 1914 لغة الأممية والسلام استسلموا لهستيريا الحرب الشاملة. والقادة أنفسهم أغلقوا الباب بعد ذلك بأربع سنوات في وجه كل تحويل فعال إلى ملكية اشتراكية بعد الثورة الألمانية، بأن تكلموا كذلك عن الاشتراكية التي كانت في تقدم. فالاشتراكي موسوليني تحوّل إلى زعيم للفاشيّة، ومع هذا لم تتمايز كلماته حتى يوم خيانته من كلمات اشتراكيين آخرين. ووصف هتلر نظامه الذي كان يهدف إلى أن يخدم الصناعة الألمانية الثقيلة وسياسة التوسع الألمانية نحو الشرق والغرب بأنّه "اشتراكية وطنية". وأطلق ستالين على نظامه اسم "اشتراكية"، وهو نظامٌ خدم البناء السريع لبلد مصنّع هو روسيا من دون اعتبار لتلك القيم الإنسانية التي اتسمت بها الاشتراكية الماركسية. ومع هذا آمن بهذه الكلمات أصدقاؤه وخصومه إيماناً أعمى. ونحن نفعل الشيء نفسه حين نصف فرانكو والديكتاتوريين الآخرين بأنهم "ممثلو العالم الحر".

إن فيتشيّة الكلمات هي النقيض لمعرفة الواقع. وإن بحث الإنسان عن الواقع واقترابه التدريجي منه، يعيّنان ويصفان تطوّره. فبحثه عن الواقع يعني في الوقت نفسه نفياً لوهمه. إنَّ بوذا وموسى وفلاسفة

اليونان وعلم الطبيعة الحديث وفلاسفة عصر التنوير والفنانين الكبار والفيزيائيين العظام والكيميائيين والبولوجيين وماركس وفرويد أيضاً، هؤلاء كلهم ملأت نفوسهم الرغبة العارمة في أن يخترقوا نقاب المايا(*) الخداع الذي تضللنا به حواسنا و"فطرتنا السليمة"، وفي أن يصلوا إلى إدراك الواقع الروحي والمادي الهيولي في نطاق الإنسان والطبيعة. ولئن كان حقلُ عملهم وطرقُهم على تفاوتٍ واختلافٍ، إلاّ أنَّ سعيهم وهدفهم كانا من غير شك شيئاً واحداً. إنَّ الإنسانية لتدين في كل ما توصلت إليه على الصعيد الروحي والمادي في أيّ وقتٍ كان إلى محطّمي الأوهام وإلى الذين يبحثون عن الواقع أو الحقيقة.

إنَّ البحث عن الواقع أو الحقيقة والكشف عن الأوهام لا يولدان المعرفة والفهم والإدراك فحسب، بل إنَّ الإنسان يتغيّر في هذه العملية. فتتفتح عيناه، ويصحو ويرى العالم على حقيقته، ويتعلّم كيف يستخدم طبقاً لذلك قواه الفكرية والوجدانية ويطّورها، لكي يضارع الواقع ويساويه. فمن تفتحت عيناه هو وحده واقعي. وليس بمصادفة أنَّ الرجال الخلاقين والنسوة المبدعات اليوم يقفون على صعيد الفن والعلم، باستثناءات قليلة جداً، على الناحية نفسها والجهة نفسها. فهم كلهم مقتنعون أنه لابدَّ من تفاهم عالمي، ومن تحرير الشعوب اللاصناعية تحريراً اقتصادياً وسياسياً، ولاَّ بدّ من إنهاء الحروب وسباق التسلّح؛ وكلهم يؤمنون أنَّ الإنسان يملك القدرة على أنْ يصبح إنساناً كامل الإنسانية وأنَّه يجب عليه أنْ يتخيّر الحياة على الموت. ومع هذا يعيب "الواقعيون" على هؤلاء القادة، قادة مدنيّتنا، أنَّهم "عاطفيون" و"أرقُّ مما

(*). المايا (Maja) قوة مضللة وهي مصدر الوهم والخطأ. شاع هذا المصطلح في الفلسفة الهندية والديانة الهندوكية.(م)

ينبغي" و"غير واقعيين". ويزعم الناطقون باسم "الواقعية"، على عكس كل تجربة تاريخية، أنَّ في إمكان سباق التسلّح المتزايد الشدّة أن يصون السلام ويحميه. ويلهون ويعبثون بميزانية تدمير، ربما كانت كافية ليبقى ستون مليوناً من الأمريكيين الأموات "محتملين" و"على ما يرام"، بينما، ربما، لم يعد في إمكان مئة مليون أن يكونوا "مقبولين" و"على ما يرام". يتحدثون عن برامج لحماية السكان ويختلقون حججاً خيالية لكي لا يكونوا مضطرين إلى الاعتراف أنَّ سكان مدننا الكبرى كلهم تقريباً سيهلكون في أكبر الظن في أقصر وقت في حال حرب ذريّة، مهما كانت الإجراءات الوقائية. ولا يعرف هؤلاء "الواقعيون" أنّهم يفكرون تفكيراً غاية في اللاواقعية. وفي الماضي كانت مختلف جوانب الإنسانية مستقلة عن بعضها، بحيث كان في إمكان مدنيات وحضارات أخرى أن تتطور باستمرار، حين كان يجلب لها "واقعيو" حضارة أخرى الهلاك والدمار. أمّا اليوم فالإنسانية متداخلة مع بعضها تداخلاً وثيقاً بحيث يكون في مقدور مجموعة من "واقعيين" مجانين أن يضعوا نهاية للجهود الشجاعة لمئات من الأجيال.

من الصعب أن نحدد مدى إمكانية إنسان مولود في سنة 1900 أن ينقل تجاربه وخبراته إلى ناس آخرين ولدوا بعد 1914 و1929 أو بعد 1945. وطبيعي أنني اخترت هذه التواريخ قصداً. فكل من كان "مثلي" في الرابعة عشرة على الأقل عند نشوب الحرب الكونية الأولى قد عاش وعرف العالم الثابت المستقر المأمون، عالم القرن التاسع عشر، ولو بعضاً منه على الأقل. فإذا كان قد ولد ابناً لأسرة من الطبقة الوسطى حيث كلَّ شيء ضروري كان متوافراً، فضلاً عن الشيء الكثير من الترف والنعيم، فقد تعرّف إلى فترة ما قبل الحرب من ناحية ألطف وأمتع بكثير مما لو أنّه جاء إلى الدنيا من أسرة فقيرة. ولكن حتى بالنسبة لأكثرية السكان، لا سيما طبقة

العمال، كانت نهاية القرن الماضي (التاسع عشر) وبداية قرننا الحاضر (العشرين) تعني تحسيناً هائلاً لأحوال المعيشة وأسبابها بالقياس إلى تلك التي كانت لا تزال موجودة قبل خمسين عاماً، وانتظر الجميع بملء الأمل تقبلاً أفضل.

لقد كان صعباً على الجيل المولود بعد عام 1914 أن يتصوّر مدى التزعزع الذي أحدثته هذه الحرب في أسس المدنيّة الغربيّة. فلقد دارت رحاها رغم إرادة الجميع، إنّما بالتفاهم الصامت لكل المشتركين تقريباً، أو بالأحرى بالتفاهم بين مجموعات خاصة من أصحاب المصالح المشتركة في كل بلدٍ، استطاعت أَنْ تمارس الكثير من الضغط بحيث إنَّ الحرب اندلعت. ومال الأوربيون بعامة إلى الرأي القائل بأنه قد لا يحدث هذا بعد أن مضى نحو مئة عامٍ من دون حروب كبيرة وخيمة العواقب، وبعد ما مضى خمسون عاماً على الحرب الفرنسية الألمانية عام 1870. فالنشيد الأممي الاشتراكي العظيم بدا عازماً على أن يحول دون الحرب. كما أنَّ الحركة المعادية للحرب وحركة المسالمين أيضاً كانتا على جانب عظيم من القوة. وحتى الحكومات، سواءٌ أكانت المسألة هنا مسألة القيصر الروسي أم الامبراطور، بدت عازمة على أَنْ تتفادى الحرب. ومع هذا وقعت الحرب. وبدا أنَّ العقل والشرف هجرا أوربا على حين غرّة، فالقادة الاشتراكيون الذين كانوا قد بذلوا كل ما في بوسعهم من أجل التضامن العالمي راحوا يقذفون بعضهم بشتائم عالمية وحشيّة. وفجأة ظهرت نزوةُ حقدٍ عند أممٍ عرفت نفسها معرفة جيدة وأُعجبت ببعضها. واستحال الانكليز في نظر الألمانيين إلى مرتزقة جبناء؛ وصار الألمانيون في نظر الانكليز هوناً(*) أنذالاً. وفجأة فسدت موسيقا باخ وموتزارت. ورفض المرء أن

(*). إشارة إلى (الهون) وهم شعب آسية الوسطى المترّحل الذي يرمز إلى البرابرة وغزا أوربا الوسطى والشرقية بقيادة أتيلا سنة 450م. (م)

يستعمل في الألمانية كلمات فرنسية دخيلة. وليس هذا فحسب، بل إنَّ المرء احتقر القانون الأخلاقي الذي منع قتل المدنيين. فكلا الجانبين ضرب مدناً عزّلاً بالقنابل وقتل النساء والأطفال. وكان الفضل بصورة أساسية لكون الطيران كان لا يزال بعد في بداياته، فبقيت هذه الهجمات محدودة الحجم والكثافة. على أنَّ مصير الجنود استهان بكل مطالب الإنسانية وخالفها. فعلى كلا الجانبين أُجبر الملايين على أن يهاجموا الخنادق المعادية وقتلوا في أثناء ذلك، مع أنّه كان ينبغي على المرء أن يكون على بيّنة من أنّ هذا التكتيك لم يعد له منذ طويل أيّة فائدةٍ أو عائدة. على أنَّ الأسوأ من ذلك كلّه أنَّ المجزرة كانت مبنيّة على أكذوبة. فقد كان الألمان مقتنعين أنّهم كانوا يقاتلون من أجل الحرية، وكان لأعدائهم في الغرب أيضاً الاعتقاد نفسه. ولما ارتسمت في عام 1916 إمكانية صلح لم يكن الجانبان على استعداد لأنَّ كلاً منهما أراد أن يستولي، مهما كان الثمن، على المناطق التي حورب من أجلها في حقيقة الأمر. وأخيراً أدرك الملايين الخدعة الكبرى، وثاروا على الذين أجبروهم على أن يواصلوا المذبحة. ففي روسيا وألمانيا وفِّقوا في ذلك، وفي فرنسا حدثت تمرّدات على مرات متباعدة فقط عاقب عليها الجنرالات أشدّ العقوبات.

فماذا حدث؟ كان الإيمان بتقدم آخر وسلام دائم قد انهار. وكانت قد خرقت مبادئ أخلاقية بدت سليمة وثابتة. وكان الشيء غير المعقول قد صار واقعاً وحقيقة. ومع هذا كان لا يزال هنالك أمل. فقد انبعثت من جديد في روح الناس، بعد أن كان المرء قد أقدم أول ما أقدم على التوحش والمعاملة الوحشية. وإنه لمهمٌّ أنَّ المرء يدرك هذا، إذ لا شيء مميز لتاريخ الغرب أكثر من مبدأ الألم الذي ساد هنالك طوال ألفي سنة.

وكما سبق أن تبيّن فقد كانت الحرب الكونية الأولى زعزعت هذا الأمل، علي أنّه لم يكن في إمكانها أَنْ تدمره تدميراً تاماً. واستجمع الناس قواهم مرّةً أخرى وحاولوا أن يستأنفوا المهمات والواجبات حيثما كان عليهم أن يكفوا أيديهم عنها عام 1914. واعتقد كثيرون أنَّ اتحاد الشعوب بداية لعصر جديد للسلام والعقل. وذهب آخرون إلى أنَّ الثورة الروسية ستتغلب على إرثها القيصري وتطوِّر مجتمعاً اشتراكياً إنسانياً. وفي البلدان الرأسمالية اعتقد الناس أن نظامهم سيؤدي بهم باستمرار إلى التقدم الاقتصادي. ثمَّ تحطّمت هذه الآمال المتبقيّة تماماً في سنتي 1929 و1933. لقد ثبت أنَّ النظام الرأسمالي لم يكن قادراً على أن يحمي قسماً كبيراً من السكان من البطالة والفقر. ففي ألمانيا قَبلَ الشعب أن يتولى هتلر السلطة وأن يبدأ حكماً وجبروتاً مجرّداً من المبادئ الأخلاقية. وبعد أن كان ستالين قد صنع من الثورة في روسيا رأسماليةً حكوميةً محافظة أقام نظاماً إرهابياً مجرداً من المبادئ الأخلاقية، هذا إذا لم يكن أشدَّ بطشاً من حكم النازية. وعلى حين حدث هذا كلّه بانت في الأفق الحرب العالمية المقبلة. فالتوحّش الذي كان قد بدأ في سنة 1914 واستمر في نظام هتلر وستالين أسفر واتضح. وبدأ الألمان غاراتهم الجوية على وارصو وروتردام وكوفينتري. وقام الحلفاء الغربيون بالمثل فأغاروا على كولونيا وهامبورغ ودرسدن وطوكيو. وأخيراً ألقوا القنابل الذرية على هيروشيما وناغازاكي. وفي خلال ساعات ودقائق قتل الألوف من الرجال والنساء والأطفال في مدينة واحدة، وحدث هذا من دون وساوس وتأنيب ضمير تقريباً. فتدمير الحياة الإنسانية من دون تمييز كان قد أصبح وسيلةً مشروعة لتحقيق أهداف سياسية. وكانت عملية التوحش المتزايدة قد حققت هدفها. إنَّ طرفاً يعامل الطرف الآخر معاملة وحشية وفقاً للشعار: "حين تكون لا إنسانياً يجب أن أكون (ومن حقي) أن أكون أيضاً لا إنسانياً."

ووضعت الحرب أوزارها، وانبعثت من جديد بارقة أمل كان رمزها تأسيس الأمم المتحدة. إلاّ أنّه لم يمض إلاّ قليل من الوقت على انتهاء الحرب حتى بدأ التوّحش من جديد. فصنعت أسلحة تدميرية أكثر هولاً ووحشية، بات في وسع كلا الجانبين اليوم أن يقضي على الأقل على نصف سكان الخصم بما فيهم القسم الأكبر من طبقة القياديين أيضاً، في يوم واحد. على أن التفكير بأنَّ مثل هذه الإبادة العامة ممكنة قد استحال إلى بديهية. والحق أنَّ الجانبين كليهما أناس يناضلون لكي يمنعوا آخر الأعمال الجنونية. وإنهم لمجموعات من رجال ونساء يتمسكون بتقليد العلم والإنسانية والأمل. لكن ملايين الناس استسلموا لعملية التوّحش، وأكثر الناس يرضون بكل شيء وهم جماد لا يحسون ولا يبالون ويهربون إلى تفاهات الحياة اليومية. ومما يؤسف له أن فقدان الأمل والتوحش المتزايد ليسا بالشرّين الوحيدين اللذين نزلا بالمدنيّة الغربية منذ سنة 1914. إنَّ سبباً آخر يتعلق تماماً بأعظم منجزاتها. فالثورة الصناعية زادت الإنتاج المادي بحيث أتيح لأكثرية سكان الغرب مستوى معاشيٌّ كان قد عدّه معظم الناس قبل مئة سنة أمراً بعيداً عن التصوّر. على أنَّ إشباع حاجات واقعية مشروعة أدّى إلى إشباع دافع قوي هو دافع "اشتهاء السلع" أو"النهم السلعي". إنَّ لدى الإنسان المعاصر رغبةً قويةً في امتلاك أشياء جديدة واستعمالها، وهي اشتهاء يسوّغه بأنه تعبير عن رغبة في حياةٍ أفضل، مثله مثل بشر يعانون من اكتئاب، وكثيراً ما تتملكهم الرغبة التي لا تقاوم في اقتناء أشياء، أو في حالات أخرى الرغبة في أن يأكلوا شيئاً ما. ومع أنَّ الأشياء التي يشتريها الإنسان المعاصر لا تغني حياته بصورة غير مباشرة فإنها، كما يدّعي، تخدمه لكي يوفر وقتاً. على أنّه لا يعرف في مثل هذه الأحوال ما ينبغي عليه أن يفعل بالزمن الذي يوفّره، وهو ينفق قسماً كبيراً من دخله لكي يقتل الوقت الذي وفّره بملء الاعتزاز.

إننا نرى هذه الظواهر في أوضح صورة في أغنى بلاد العالم، أي في الولايات المتحدة، على أننا نجد من دون شك الاتجاه نفسه في كل البلدان الأخرى أيضاً. ويعني الهدف اليوم وفي كل مكان إنتاجاً أعلى واستهلاكاً أعلى. إنَّ مستوى الاستهلاك مقياس النجاح. وينطبق هذا على الاتحاد السوفييتي كما ينطبق على الدول الرأسمالية. والحق قد غدا الموضوع في أثناء تنافس كلا النظامين يتناول بصورة أساسية السؤال عمّن يستطيع أن يتوصل إلى مستوى استهلاك أعلى، ولا يتناول السؤال عن المكان الذي يعيش فيه الإنسان حياةً أفضل. والنتيجة أنَّ الإنسان يتحوّل في البلدان المصنّعة أكثر فأكثر إلى مستهلك سلبّي جشع. فالأشياء لا تخدم كمال الإنسان، بل إنَّ الإنسان من حيث هو منتجٌ ومستهلكٌ بات عبداً للأشياء.

للنظام الصناعي في ناحية أخرى أيضاً نتائج مخيفة. فطريقة الإنتاج تغيّرت منذ بداية قرننا تغيّراً كبيراً. وقد جرى تنظيم الإنتاج والتوزيع في مؤسسات كبيرة شغلت مئات الآلاف من العمال والموظفين والمهندسين وغيرهم. وتدير هذه المؤسسات بيروقراطية منظمة تنظيماً متسلسل الرتب، وكل واحد صار في هذه الآلية ترساً صغيراً أو كبيراً. كلُّ واحد يعيش في الوهم بأن يكون فرداً بينما تحوّل في الحقيقة إلى شيء. والنتيجة هي أننا نستطيع أَنْ نرى نقصاً متزايداً في روح المبادرة والإقدام والفردية وروح العزم والاستعداد للمخاطرة. والهدف هو الأمان والاطمئنان. ويودُّ المرء أَنْ يكون جزءاً من الجهاز القوي الكبير، وأَنْ يكون محميّاً منه، ويودُّ أن يشعر بأنّه قويٌّ بالارتباط التعايشي معه. أظهرت كل الأبحاث والملاحظات عند الجيل الأصغر الصورة نفسها: ففي كل مكان يسود الاتجاه إلى البحث عن عمل أضمن؛ وليس المهمّ في أثناء ذلك أَنْ يحقق العمل دخلاً عالياً، بل المهمُّ معاشٌ مرض في سن العجز. وصار المرء يميل إلى أن يتزوج مبكراً وأن يترك بأسرعٍ ما

يمكن ملاذ الأسرة الأبوية ويدخل ملاذ الحياة الزوجية. فالقاعدة هي التفكير طبقاً لخطة مرسومة والامتثال والخضوع والانقياد لسلطة الرأي العام المجهولة ولنماذج الإحساس المستعارة.

بعد أن اتّصف القرن بمحاربة سلطة الكنيسة والدولة والأسرة قمنا في أثناء ذلك بدوران كلي إلى الخلف وعدنا إلى انقياد وإذعان جديدين. على أنَّ هذا الانقياد لا يعود إلى شخصية ذات سلطة مستبدة، بل إلى منظمة أو مؤسسة. "فإنسان المؤسسات" لا يفطن على الإطلاق إلى أنه يطيع؛ فهو يعتقد أنه لا يسير إلاَّ وفق ما هو معقول وعملي. والحق أنَّ العصيان قُطع دابره تقريباً في مجتمع البشر المنظمين، إيّاً كانت العقيدة (الاديولوجية) التي يمثلونها. على أنه ينبغي عن البال أن القدرة على العصيان فضيلةٌ كبيرةٌ أيضاً كالقدرة على الطاعة. وعلى المرء أن يتذكر أنَّ التاريخ الإنساني يبدأ بعمل العصيان طبقاً للأساطير العبرية واليونانية. ولما كان آدم وحواء لا يزالان يعيشان في جنات عدن، فقد كانا جزءاً من الطبيعة، ومثل الجنين في رحم الأم. ولم تتفتح أعينهما إلاَّ حين جرؤا على أن يعصيا أمراً. وأدركا أنهما كانا غريبين عن نفسيهما وأنّ العالم خارجهما وقف منهما موقفاً عدائياً غريباً. إنَّ عمل العصيان فتت ارتباطهما الأولي بالطبيعة وجعلهما فردين. وكان عصيانهما أول عمل من أعمال الحرية وبداية تاريخ الإنسانية. كما أنَّ بروميثويس الذي سرق النار من الآلهة هو أيضاً "خارجي منشقٌ". لقد آثر أن يُقيَّد ويُصلَبَ إلى الصخرة على أن يكون الخادم المطيع للآلهة. ولما كان قد سرق النار فقد قدمها هدية للإنسانية، ووضع بذلك الأساس للمدنية. وعوقب على عصيانه كما عوقب آدم وحواء؛ على أنه هو أيضاً، مثله مثل آدم وحواء، جعل التطور الإنساني ممكناً. فالإنسانة طوّرت نفسها من خلال أعمال

العصيان. ولا يعني هذا أنَّ تطورها الروحي لم يكن ممكناً إلاَّ لأنه كان هنالك ناس جرؤوا على أن يقولوا باسم ضميرهم أو إيمانهم "لا" للأقوياء. كما أن التطور العقلي كان وقفاً على القدرة على العصيان، عصيان سلطات حاولت أن تخنق أفكاراً جديدة وعصيان سلطة ذات آراء دامت طويلاً وأعلنت أنَّ كلَّ تغيرٍ هو عبثٌ وسخفٌ.

فإذا شكّلت القدرة على العصيان بداية التاريخ الإنساني، فمن المكن أن تشكل الطاعة نهايته. ولا أعني هذا بالمعنى المجازي أو المعنى الأدبي. وهناك الإمكانية أَنْ يدمر الجنس البشري نفسه والحياة كلها على الأرض في خلال العشر سنوات التالية وحتى الخمس عشرة سنة القادمة. ولا عقل في هذا ولا معنى. على أنَّ الواقع هو أننا نعيش من الناحية التقنية في عصر الذرة، لكن معظم الناس لا يزالون يجدون أنفسهم على الصعيد الوجداني في العصر الحجري، ومن ضمنهم هؤلاء الذين يتولون الحكم. فإذا قتلت الإنسانية نفسها فإن المآل سيكون هكذا، لأنَّ الناس يطيعون الأمر بأن يضغطوا على الزر القاتل، ولأنهم ينقادون للأهواء البدائية القديمة من خوف وبغض وجشع، ولأنهم ينقادون للقوالب التي تقادم العهد عليها، قوالب تضامن الدول والشرف الوطني. ويتكلم السوفييت على الثورة كثيراً، ونحن في "العالم الحر" نتكلم على الحرية كثيراً. ومع هذا يقمع المرء العصيان في الاتحاد السوفييتي جهاراً وعنوة. ونحن في العالم الحر نفعل ذلك بصمت وبطرق إقناع داهية. وثمة فرق في هذه الحالة، ويصبح هذا الفرق واضحاً حين لا ننسى أنَّ هذا الثناء على العصيان قلَّ أن يكون مسوِّغاً في الاتحاد السوفييتي تسويغاً علنياً، بينما هو هذا ممكن في الولايات المتحدة. على أنني أخشى أن نعرّض أنفسنا للخطر في أن نتحول إلى بشر منظمات كاملين، وهذا يعين في آخر المطاف السعي إلى

حكومة مطلقة (Totalitarismus) أو الاستبدادية السياسية إذا لم نستعد القدرة على العصيان ونتعلّم الشك مرة أخرى.

لقد سبق لي أن أشرت إلى وجه آخر للموقف الراهن في بداية هذا الكتاب، على أنني أود الآن أن أبسط الكلام في مسألة نهضةٍ للتجربة الإنسانية.

من السهل أن نتبيّن من الناحية الاجتماعية أنَّ تطوّر الإنسانية بدأ من وحدات صغيرة مثل القبيلة والأسرة، ومرّ بمدن مستقلة إدارياً وحكومات وطنية، وصولاً إلى حكومات عالمية وحضارات عالمية مثل الحضارة الهيلينية والرومانية والإسلامية والحضارة الغربية الحديثة. على أن الفرق من حيث التجارب الإنسانية الموجودة في حينها ليس بذي طبيعة أساسية كما يبدو للعيان في بادئ الأمر. إنَّ المنتمي لقبيلة بدائية يميّز تمييزاً حاداً بين عضو في عشيرته واللامنتمي المعتزل. وهنالك قوانين أخلاقية تنطبق على أفراد العشيرة، ومن دون قوانين كهذه قد لا يكون لأية جماعة أو عشيرة وجودها. لكن هذه القوانين لا تنطبق على "الغريب". وبقدر ما تكبر الجماعة يكف المزيد من البشر عن أن يكونوا "غرباء" ويصيرون "جيراناً". إلاّ أنه رغم التغيّر الكمي يبقى الفرق النوعي قائماً بين الجار والغريب، فلا يملك من الغرباء أيَّ شيء إنساني في حدّ ذاته، إنه غريب بربريّ، بل إنه ليس مفهوماً كل الفهم.

قبل أن يمرَّ زمن طويل على تطوّر الإنسانية إلى عالم واحد تطوّراً اجتماعياً واقتصادياً، سبق أن كان عند أعظم مفكريها تقدّماً رؤية إنسان واحد. ولقد رأى بوذا في الإنسان الإنسانَ لأنَّ البشر ذوو تركيب واحد ولأنَّ مشاكلهم واحدة، وبصرف النظر عن الحضارة أو العرق يجب أن يجدوا الأجوبة نفسها على ذلك. ورأى العهد القديم في الإنسان الإنسانَ الواحد الذي كان قد خُلِق صورةً عن الإله. وأعلن

الأنبياء مشاهدتهم اليوم الذي تطبع فيه الشعوب "سيوفهم سككاً وحرابهم مناجل"، يوم لا يعود فيه المرء إلى "امتشاق سيفه ولا يتدرب عل الحرب" (اشعياء 2، 4). ورأوا اليوم مقبلاً، ولم يعد وجود لأية "شعوب مختارة": "وفي ذلك اليوم ستقود طريق من مصر إلى آشور، بحيث يستطيع الآشوريون الرحيل إلى مصر والمصريون إلى آشور... وفي ذلك ستنضم إسرائيل، البلد الثالث، إلى ملف مصر وآشور لخير الأرض كلّها. إذ أنَّ رب الجيوش سيباركهم ويقول: مباركٌ شعبي مصرُ وعمل يديَّ آشور وميراثي اسرائيلُ. (إشعياء 19، 23 ـ 25).
وأوجدت المسيحية التصوّر عن ابن الإنسان الذي صار ابن الإله والإله ذاته. ليس هذا الإنسان أو ذاك، بل الإنسان. وعلى هذا كانت الكنيسة الرومانية كاثوليكية، لأنها كانت كنيسة كليّة عالمية متخطيّة الحدود القومية. وتوصّل التفكير اليوناني والروماني الكلاسيكي بمعزل عن التفكر اليهودي ـ المسيحي إلى التصوّر عن الإنسان الواحد، وعن قانون طبيعي جذوره عالقة في حقوق الإنسان لا في مطالب الأمة أو الدولة. فأنتغوني ضحّت بحياتها بينما دافعت عن القانون الإنساني الكلي الطبيعي أمام قانون الدولة. وكان لزينون رؤيته عن كليّة عالم شاملة. وطوّر عصر النهضة وعصر التنوير التقليد اليوناني واليهودي المسيحي وأغنياه بالمفهوم اللاهوتي. ووضع كانط مبدأ أخلاقياً يسري على كل الناس، وحدّد معالم إمكانية سلام أبدي. وكتب شيللر (في رسالة إلى لوتّه) في السابع والعشرين من أيلول سنة 1788: "ليست الدولة إلاّ أثراً أو نتيجة لقوة الإنسان وليست إلاّ عملاً فكرياً، على أنَّ الإنسان مصدر القوة نفسها ومبدع الفكرة." وفي مسرحية "دون كارلوس" يتكلّم بوزا (Posa) بصفته "مندوباً عن الإنسانية كلها".
"... فميله كان العالم بكل أجياله الآتين."

وإننا لنجد التعبير الأعمق والأكمل عن هذه النزعة الإنسانية في فكر غوتـه. إنَّ بطلتـه إفيغـيني تـتكلم بصـوت الإنسـانية مثـل أنتيغـوني الكلاسيكة. وحين يسألها ملك البرابرة:

أتظنين أنَّ البربري المتوحش
يسمع صوت الحقيقة والإنسانية
التي لم يسمعها آتريوس اليوناني؟

تجيبه:

إنّه ليسمعها كل واحد
ولد تحت كل سماء وكل
مَنْ يجري في صدره نبعُ الحياة
حرّاً صافياً.

وفي الخامس عشر من آذار سنة 1799 كتب غوتـه إلى يوهـان ياكوب هوتينغر: "في اللحظة التي يكون فيها المرء مهتماً في كل مكان بأن يخلق أوطاناً جديدة يكون الوطن موجوداً في كل مكـان، ولـيس في مكان، وذلك في نظر الذي يفكر بنزاهة ويستطيع أن يتخطى عصره."

على أنَّ التاريخ سلك طريقاً أخرى رغم هذه الأفكـار لأعظـم ممثّـل للحضـارة الغربيّـة: فالقوميـة أو الوطنيـة أماتـت النزعـة الإنسـانية، وتحوّلت الأمة وسيادة الأمة إلى صنمين جديدين خضع لهمـا الإنسـان الفرد خضوعاً مطلقاً.

لكن العالم تغيّـر فيمـا بـين هـذا وذاك. فثـورة الشـعوب المستعمَرَة والملاحة الجوية والمـذياع وغيرهـا جعلـت الكـرة الأرضـية تـتقلص إلى حجم قارة، أو بالأحرى إلى حجم حكومة من قبل مئة عـام. علـى أنَّ العالم الواحد الذي كان على وشك أن يولد ليس مديناً للعلاقات الوديّة الأخوية بين مختلف أصقاعه، بل لحقيقة أن صواريخ يمكن أن تحمل

الموت والدمار في خلال ساعات في كل صقعٍ من العالم تقريباً. وهو، إلى الآن، عالمٌ واحدٌ لأنَّ المسألة هي مسألة ميدانٍ أو معتركٍ ممكن لا مسألة نظام جديد. صحيحٌ أننا نعيش في عالم ما، إلاّ أنَّ إنسان اليوم لا يزال يعيش تبعاً لحسّه وتفكيره في دولة قومية. ولا يزال يحسّ أنه في المقام الأول تابعٌ لدولةٍ مستقلة ذات سيادة، لا عضواً في الإنسانية. على أنَّ هذا الخلط في التاريخ لا يمكن أن يؤدي إلاّ إلى كارثة. وإنّه لموقفٌ مماثل كما في عصر الحروب الدينية قبل أن يتحول التسامحُ الديني والتعايش السلمي إلى مبادئ مسلّم بها في الحياة الأوربية. وإذا لم يكن لزاماً على العالم الواحد أن يدّمر بنفسه فإنّنا في حاجة إلى إنسان جديد يخلّف وراءه الحدود الضيقة لأمته، ويحسّ بكل إنسان جاراً لا غريباً، ويحسّ أنَّ العالم وطنه ومراحه.

لِمَ هذه الخطوة صعبة جداً؟ إن حياة الإنسان تبدأ في الرحم. وحتى بعد ولادته يبقى جزءاً من الأم كالبدائي الذي لا يزال جزءاً من الطبيعة. ويستشعر ذاته بدرجة متزايدة باعتباره شخصاً ينفصل عن الآخرين، لكنه يتوق في أعماق روحه إلى الأمان والحماية. لقد خاف من أن يبرز فرداً كاملاً. وهو يألف الأم والقبيلة والأسرة ويأنس بها. على أنَّ الغريب الذي لا يألفه لا من خلال رابطة الدم، ولا من طريق عادات مشتركة، ولا بالمأكل واللغة، يبقى مشتبهاً به إلى حدّ الخطورة. فالموقف من الغريب لا يمكن فصله عن الموقف من نفسه هو. إنني أعرف إنساناً آخر مختلفاً عني اختلافاً أساسياً، وعلى حين يكون هو غريباً عني أبقى أنا أيضاً غريباً عن نفسي. لكنني حين أعرف نفسي كل المعرفة أدرك أنني لا أختلف عن أي شخص آخر، وأنني الطفل والآثم والقديس والآمل واليائس، وأنني الإنسان الذي يستطيع أن يفرح ويحزن، والذي اكتشف أنَّ ما هو مختلف ليس إلاَّ أنماط التفكير والعادات والظاهر.

على أنَّ الجوهر الإنساني واحد. واكتشف أنني شخص ما، وأعرف نفسي حين أكتشف غيري. وبالعكس. وبهذه التجربة أفهم ما تعني الإنسانية. إنني أكتشف إنساناً واحداً. وربما لم يكن الإنسان الواحد ضرورة إلى الآن، لأنَّ العالم الواحد لم يكن قد ظهر بعد وبان. لكن الإنسان الواحد يجب أن يظهر الآن إذا ما كان على العالم أن يبقى قائماً. ومن الناحية التاريخية يمكن مقارنة هذه الخطوة بالثورة الكبيرة التي مثّلتها الخطوة من عبادة آلهة كثر إلى عبادة الإله الواحد الأحد أو اللا إله الواحد. وتقوم هذه الخطوة على فكرة أنه كان على الإنسان أن يكّف عن عبادة الأصنام، سواءٌ أكانت المسألة الآن مسألة الطبيعة أو مسألة عمل من صنع يديه. ولم يتوصل الإنسان إلى هذا الهدف قط. فهو لم يغيّر إلاَّ أسماءَ آلهته، وعاد إلى عبادتها من بعد. على أنه هو نفسه تغيّر. فهو اليوم يفهم نفسه على نحو أفضل، وقد تقدّم تقدّماً هائلاً من حيث فهمُه للطبيعة. وطوّر عقله واقترب من الحدّ الذي ما زال يفصله عن التطور الإنساني الكامل. على أنّه طور في أثناء هذه العملية قوىً هدّامةً، حتى ليستطيع أن يدمّر المدنية والحضارة قبل أن تكون الخطوة الأخيرة لتأسيس إنسانية جديدة قد رسمت.

والحق أنَّ لدينا إرثاً غنيّاً لنحقق هذا. ولكن خلافاً للبشر في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر، حيث كان لا يزال للناس إيمانٌ سليمٌ بتقدّم مستمر، نرى، فيما الإمكانية أمامنا، أننا ربما استطعنا أن نسبب عوضاً من التقدم نكساً في البربرية أو دمارنا الكامل. إنَّ تقابل القضيتين الاشتراكية أو البربرية أصبح اليوم واقعاً مخيفاً، ذلك لأنَّ القوى التي تسعى إلى البربرية تبدو أشدّ من التي تعارضها. لكن الذي سينقذ العالم من البربرية لن يكون "اشتراكية" استبدادية إداريين. إنه لنهضة الإنسانية وظهور عالم جديد للغرب سخر قواه التقنيّة الجديدة

لخير الإنسان بدلاً من أن يجعل الإنسان خادماً للأشياء. إنه مجتمعٌ جديدٌ تتحكم فيه المعايير لتطوير الإنسان بالاقتصاد بدلاً من أن تتحكم بالتقدم الاجتماعي والسياسي مصالح اقتصاديةٌ فوضويةٌ عمياءُ.

وفي هذا الصراع من أجل نهضة إنسانية. فإنَّ لآراء ماركس وفرويد معالم وأصدى مهمة. وقد كان لماركس فهم أعمق لطبيعة العملية الاجتماعية. وكان أكثر استقلالية من فرويد عن اديولوجيات عصره السياسية والاجتماعية أما فرويد فكان له بدوره فهم أعمق لطبيعة العملية الفكرية للإنسان ولطبيعة حالاته الوجدانية وأهوائه، مع أنه لم يتجاوز مبادئ المجتمع البرجوازي. وكلاهما أعطانا الأدوات لكي نحطم التصورات الوهمية للتسويغات والإديولوجيات وننفذ إلى كنه الواقع الفردي والاجتماعي.

ورغم اختصارات معينة في نظرياتهما فإنهما مزّقا ستوراً وحجباً سترت الواقع الإنساني، ووضعا الأسس لعلم جديد نحن في حاجة ماسة إليه إذا ما أردنا أن نسير بعصر الإنسان إلى العلاء، وإذا لم تعد الأشياء ثابتة في مكانها وتتحكم بالموقف، فالإنسان ـ لا الإنسانية ـ ينبغي أن يستقر في منصبه ويثبت في مكانه.

الفصل الثاني عشر

شهادة واعتراف

أعتقد أنَّ الإنسان نتاجُ تطوّر طبيعي وأنه جزءٌ من الطبيعة، ومع هذا فهو يسمو بها لأنه أوتي عقلاً وشعوراً بذاته.

وأعتقد أنَّ في الإمكان الكشف عن طبيعة الإنسان. على أنَّ هذه الطبيعة ليست جوهراً يميّز الإنسان في أثناء المجرى الكلي لتاريخه في كلٍّ عصر. وتتوقف طبيعة الإنسان على التناقض المذكورِ آنفاً والملازم لوجوده، والذي يكرهه على ردود أفعال لكي يجد حلاً. ولا يستطيع الإنسان أن يتصرّف إزاء القسمة الثنائية الوجودية تصرفاً طبيعياً سلبياً. فمن خلال الواقع على الإنسان تطرح الحياة السؤال: كيف يمكن التغلب على الانقسام بينه وبن العالم في خارجه لكي يتوصل إلى تجربة الوحدة والاتحاد مع الآخرين والطبيعة؟ على الإنسان أن يجيب عن هذا السؤال في كل لحظة من حياته. وعليه أن يفعل ذلك، لا بالأفكار والكلمات في المقام الأول، بل بطريقة حياته وعمله.

أعتقـد أنَّ هنالـك عـدداً مـن الأجوبـة المحـدّدة المحكمـة علـى هـذه المسألة الوجودية (فتـاريخ الـدين والفلسـفة فهـرس لمثـل هـذه الأجوبـة)؛ ولكـن لـيس هنالـك في الأصـل إلاّ صـنفان مـن الأجوبـة. فإمّـا أَنْ يحـاول الإنسان أَنْ يصل إلى وفـاق جديـد مـع الطبيعـة ـ بينمـا يرتـد إلى الصـورة الوجوديــة للإنســان البــدائي، ويتنــازل أو يتخلــى عــن صــفاته المميّــزة لإنسانيته، صفاتِ العقل والحب ـ أو أن يكون هدفه هـو التطـوير الكامـل لقواه الإنسانية إلى أن يصل إلى وفاق جديد مع الناس الآخرين والطبيعة.

أعتقد أنَّ الجواب الأول مقضيٌّ عليه بالإخفاق. فهو يقود إلى الموت والدمار والألم ولا يؤدي أبداً إلى النمو للإنسان ولا إلى الوفاق والاتسـاق والقوة. ويتطلب الجواب الثاني أن نتخلى عن جشعنا وأنانيتنـا. كمـا يتطلب انضباطاً وإرادة قوية واحتراماً للذين يستطيعون أن يرشدونا إلى طرق ما. وإذا كان هذا الحل هو أيضاً أصعب فإنه، مع ذلـك، الحـل الوحيد الذي لم يحكم عليه بالإخفاق. إنَّ الجهد الذي يتطلبـه الحـلُّ يوحد ويجمع ويقوي الطاقة الحيوية قبل الوصول إلى الهدف النهائي.

وأعتقد أن خيار الإنسان هـو الاختيـار بـين المـوت والحيـاة. علـى الإنسان أن يختار هذا الاختيار في كل ما يقوم بـه. فهـو حـرٌّ في أثنـاء هذا الاختيار، ولكن بدرجة محدّدة فقط. فهنالك ظروفٌ مناسبة وغـير مناسبة لا حصـر لهـا تـؤثّر فيـه: مزاجـه النفسـي وظـروف المجتمـع الخاصة الـتي ولـد فيهـا وأسـرته ومعلمـوه والأصـدقاء الـذين يلتقـيهم وينتقيهم. ومهمته أَنْ يوسِّع نطاق حريته ويسعى من أجل شروط تؤدي إلى الحياة لا إلى الموت. ولا أعني بالحياة والموت حالة بيولوجية، بـل حالة الكينونة التي تتجلى فيها نوعية العلاقة بالعالم. فالحيـاة تعـني تغيّراً مستمراً وولادة دائمة. ويعني الموت وقف النمو كما يعني التحجّر والتكرار أيضاً. إنه المصير المحزن لناسٍ كثيرين لا اختيـار لهـم. فهـم

ليسوا بأحياء ولا بأموات. والحياة عبء عليهم ومغامرة لا هدف لها. إنَّ نشاطهم واجتهادهم إجراءٌ وقائي من العذاب. إنهم موتى الأحياء.

أعتقد أنه ليس للحياة ولا للتاريخ معنى آخر يمكن أن يمنح بدوره حياة الفرد معنى أو يسوّغ آلامه ومعاناته. وبالنظر إلى التناقضات والآفات والهنات التي تكتنف الوجود الإنساني، فإنه لطبيعي فوق العادة أن يبحث عن "مطلق" يهبه وهم اليقين والاطمئنان ويأخذ عن كاهله عبْ التنازعات والشك والمسؤولية. لكن ما من إلهٍ، لا بالثوب اللاهوتي ولا بالفلسفي ولا بالثوب التاريخي أيضاً، ينقذ الإنسان أو يلعنه. والإنسان وحده يستطيع أن يجد الوسائل لهذا الهدف. وليس في وسعه أَنْ يجد الجواب المنقذ النهائي أو المطلق، لكنه يستطيع أَنْ يسعى إلى شدّة التجربة وعمقها ووضوحها. وهذا ما يمنحه القوة ليعيش من دون وهم وليكون حرّاً.

وأعتقد أنه ما من أحد يستطيع أن "ينقذ" أخاه الإنسان بأن يقرّر عنه. إنَّ الشيء الذي يستطيع أن يقدّمه إنسانٌ ما لأخيه يقتصر على أن يضع أمام عينيه إمكانيات الاختيار بمحبة، وكما هي على أرض الواقع وبعيداً عن العاطفية أو الوهم. إنَّ مواجهة الاختيارات وإمكانيات الاختيار الحقيقية يمكن أن توقظ في إنسان ما كل الطاقات الخبيئة، ويمكنها أن تمكّنه من أَنْ يوثِرْ الحياة على الموت. وحين يعجز عن أن يختار الحياة فلن يكون في وسع إنسان آخر أن يبثّ فيه روح الحياة.

أعتقد أَنَّ هنالك طريقين لاختيار الخير. فالطريق الأول هو طريق أداء الواجب والخضوع والانقياد للأوامر الأخلاقية. ويمكن أن يؤدي هذا الطريق إلى الهدف، على أنّه ينبغي ألاّ ينسى المرء أن أقليّةً قليلةً ربّما استطاعت في آلاف السنين أن تلتزم بالوصايا العشر. وارتكب

أنـاس أكثـر بكـثير جرمـاً حـين عـرض علـيهم الحكـام وأولـو القـوة والسلطان، وفرضوها تلك الوصايا كأوامر. وتنحصر الإمكانيـة الأخـرى في أَنْ أستمرىء فعل الخير والحق وأنمّي الإحساس بأنَّ هذا يثلج صدر إنسـان آخـر. ولا أعـني بـذلك اللـذة بمفهـوم بينثـام أو فرويـد، بـل الإحساس بحيوية متزايدة تقوى بها قواي وهويتي.

وأعتقد أنَّ التربية تعني أن يعرّف المرء الشباب بأفضـل مـا تركتـه الإنسانية له. ومـع أنَّ معظـم هـذا الإرث أو هـذه التركـة قـد نقـل في كلمات، فلا يمكن أن يكون فعالاً إلاَّ إذا أصبحت هذه الكلمات واقعـاً وحقيقة في شخص المعلم وفي عمـل المجتمـع وبنيتـه. إنَّ الفكـرة الـتي "تتجسّد" تستطيع وحدها أن تؤثر في الإنسان، أما الفكرة الـتي تبقـى كلمة فلا تستطيع أن تغيّر إلاَّ الكلمات.

أنا أعتقد بقدرة الإنسان على الكمال. وأفهـم مـن هـذا أن الإنسـان يستطيع بلوغ هدفه، على أنه يجب عليـه ألاّ يبلغـه. وحـين لا يريـد شخص مـا أن يختـار الحيـاة، ولا يسـتمر في النمـو والتطـور، يصـبح حتماً هداماً وجثة حيّة. إنَّ الشر وفقدان الـذات واقعيـان مثـل الخـير والحيويـة. وهمـا الإمكانيـات الثانويـة للإنسـان حـين لا يختـار إمكانياته الأولية.

وأعتقد أنَّ الإنسان لم يولد قديسـاً أو مجرمـاً إلاَّ بصـورة اسـتثنائية شاذة. إنَّ لدى الأكثرية منا الاستعداد للخير وللشر على سواء، مع أنَّ أهمية ذلك الاستعداد ووزنه الخاصين يختلفان من إنسـان إلى إنسـان. وعلى هذا فإنَّ مصيرنا يتحدد إلى حدّ كبير بتلك التأثيرات التي تشكّل الاستعدادات الموجـودة. وأهـم التـأثيرات هـو تـأثير الأسـرة. علـى أنَّ الأسرة نفسها ليست إلاّ "وكالة المجتمع"، وسير نقـل الحركـة للقيم

والمعايير التي يريد مجتمع ما أن يطبع بها أفراده. ولهذا السبب فإنّ بنية المجتمع وقيمه التي ولد فيها إنسان ما هي أهم العوامل لتطوره.

وأعتقد أنَّ المجتمع يستطيع أَنْ يشجّعَ الفرد ويعوقه في آن واحد. وبالاشتراك مع الآخرين وبعملية العمل فقط يطوّر الإنسان قواه، وفي العملية التاريخية فقط يخلق نفسه. وفي الوقت نفسه يجب التوكيد على أنَّ معظم المجتمعات لم تخدم إلى الآن إلاّ أهداف القلائل من الناس الذين أرادوا أن يستغلوا الكثيرين لأغراضهم، ولتجهيل الكثيرين (وتجهيل أنفسهم على نحو غير مباشر) وتخويفهم وإعاقتهم عن تنمية قواهم وتطويرها. ولهذا السبب كان المجتمع يصطدم أبداً مع المعايير الكلية العالمية التي تنطبق على كل إنسان. إن المجتمع لن يشوّه الإنسان ولن يعزز الشر بعد الآن إلاّ إذا أصبح هو وأهداف الإنسانية شيئاً واحداً.

وأعتقد أنَّ كل إنسان يمثّل الإنسانية. ونختلف عن بعضنا من حيث ذكاؤنا وصحتنا وموهبتا. ومع هذا فنحن كلنا متشابهون: نحن قديسون وآثمون، بالغون وأطفال، ولا أحد يعلو على الآخر، ولا هو قاض ونحن متهمون نحن كلنا تنوّرنا مع بوذا وصلّينا مع المسيح، ونحنً كلنا قتلنا وسلبنا مع جنكيزخان وستالين وهتلر.

لا أعتقد أنَّ الإنسان يستطيع أن يستحضر تجربة الإنسان الكلية الشاملة إلاّ إذا حقق فرديّته، وهو لن يبلغ ذلك أبداً إذا ما حاول أن يرجع بها إلى عامل مشترك واحد مطلق. وتنحصر مهمة الإنسان الحيوية المتناقضة في أن يحقق فرديّته ويسمو بها في آن واحد لكي يتوصل إلى تجربة الشمولية أو العالمية. لا يستطيع أن يتخلى عن الذات (الأنا) إلاّ الذات الفردية المتطورة تطوراً كاملاً.

أعتقد أنَّ العالم الواحد الذي هو في طور النشوء لا يمكن تحقيقه إلاَّ إذا نشأ إنسانٌ جيد، إنسان تحرّر من روابط الدم والأرض القديمة، إنه ابن الإنسان ومواطن عالمي كرّس ولاءه للإنسانية كلّها وللحياة، لا لجزء منفرد منها، إنسان يحب وطنه لأنه يحب الإنسانية ولأنَّ حصافته لا تتعكر بانتمائه القبلي.

وأعتقد أنَّ نمو الإنسان عملية ولادة دائمة ويقظة متجددة عل الدوام. ونحن عادة بين اليقظة والنوم ولا نستيقظ إلاَّ بقدر ما نحن مضطرون إلى أن نباشر أعمالنا وأشغالنا. على أننا لسنا أيْقاظاً بما يكفي لأنْ نعطيَ الحياة حقّها، حيث إنَّ هذا هو المهم وحده دون غيره. إنَّ قادة الإنسانية العظام بشرٌ أيقظوا الآخرين من غفوتهم، وإنَّ أعداء الإنسانية الكبار هم الذين خدّروا الآخرين، ولا يهم في أثناء ذلك ما إذا كان المنوّم هو عبادة الإله أم عيادة العجل الذهبي.

والصحة أن يقوما بذلك.

وأعتقد أن العقل لا يستطيع أن يواصل معرفته إذا لم يأمل الإنسان ويؤمن. وإنَّ غوته لعلى صواب حين يرى الفرق الأعظم بين مختلف المراحل التاريخية في الفرق بين الإيمان والكفر، ويعدّ كل العصور التي يسودها الإيمان عصوراً كبيرة رائعة مثمرة بينما يرى العصور التي يسود فيها الكفر عصوراً زائلة لأنه ما من أحد يلذّ له أن يكرّس نفسه لما هو عقيم. لا شكَّ في أنَّ القرن الثالث عشر وعصر النهضة التنوير كانت عصور الإيمان والأمل. أخشى أن يخدع العالم الغربي، عالم القرن العشرين، نفسه في أن يكون أضاع الأمل والإيمان. وإذا لم نعد نؤمن بالإنسان فإنه لمؤكد أن إيماننا بالآلات لن ينقذنا من الدمار والهلاك، بل على العكس، فإنَّ هذا "الإيمان" سيعجّل نهايتها. فإمّا أن يكون العالم الغربي قادراً على أن يخلق نهضة للمذهب الإنساني الذي سيكون مطلبه

الأساسي التطور الكامل للإنسانية ـ لا التطور الكامل للإنتاج والعمل ـ أو أنَّ الغرب سينهار كما انهارت حضارات أخرى كبيرة وكثيرة.

أعتقد أنَّ معرفة الحقيقة ليست مسألة الذكاء في المقام الأول، بل مسألة الطبع. والأكثر أهمية في ذلك هو أنَّ المرء يملك الجرأة على أن يقول "لا" وأَنْ يمتنع عن طاعة أوامر الحكام وأولي السلطان والرأي العام؛ وألاّ ينام المرء زمناً أطول، بل أن يصبح إنسانياً، وأن يستيقظ ويفقد الإحساس بالعجز والتفاهة. إنَّ حواء وبروميثوس هما المتمردان العاصيان الكبيران اللذان حررا "جرمهما". على أنَّ القدرة على قول "لا" قولاً له معناه تتضمن القدرة على قول "نعم" قولاً له معناه. إنَّ "نعم" لله هي "لا" للقيصر؛ و"نعم" للإنسان هي "لا" لأولئك الذين يريدون أن يستعبدوا ويستغلوا ويستغبوا.

وأعتقد وأؤمن بالحرية وبحق الإنسان أن يصبح هو ذاته، ويقاوم كل أولئك الذين يحاولون أن يمنعوه من ذلك. فالحرية هي أكثر من وجود قمع وحشي. إنها أكثر من الحرية "من"، إنها الحرية "إلى"، الحرية أن يصبح مستقلاً، وأن يكون كثيراً بدلاً من أن يملك كثيراً أو يسخر أشياء وبشراً لأغراضه.

وأعتقد أنّه لا الرأسمالية الغربية ولا الشيوعية الصينية ـ السوفييتية بقادرتين على حلّ مشاكل المستقبل. فكلتاهما تقود إلى بيروقراطيات تحوّل الإنسان إلى أشياء فتشيّؤه. على الإنسان أن يسيطر على قوى الطبيعة والمجتمع سيطرةً واعيةً معقولةً، لا أن تكون تحت رقابة بيروقراطية تدير أشياء وناساً، بل تحت رقابة منتجين متعاونين يديرون الأشياء، بحيث إنها تخضع للإنسان الذي هو مقياس الأشياء. وليس المهم الاختيار بين إمكانيتين هما "الرأسمالية" أو "الشيوعيّة"، بل الاختيار بين إمكانيتين هما "البيروقراطية" أو "الإنسانية".

فالاشتراكية الديمقراطية اللامركزية تحقيق لتلك الشروط الضرورية لكي تجعل تنمية كل قوى الإنسان وتطويرها أعلى الأهداف وأسماها.

وأعتقد أنَّ أحد أسوأ الأخطاء في حياة الفرد والمجتمع ينحصر في أننا نحار في إمكانيات اختيار تقليدية: "آثر الموت على الاشتراكية أو الشيوعية" - "مدنية صناعية مغتربة أو مجتمع فردي ما قبل الصناعي" - "التسلح أو الضعف والهوان". تلك هي أمثلة على إمكانيات الاختيار هذه. وتبرز دائماً إمكانيات أخرى حين يتحرر المرء من حصار قاتل بتصورات مقبولة مبتذلة، وحين يتاح لصوت الإنسانية والعقل أن يتكلم بلا انقطاع. إنَّ مبدأ "الشر الأقل" هو مبدأ اليأس. وفي معظم الأحيان لا يتأجل الشيء إلاّ إلى أَنْ يحقق الشر الأعظم انتصاراً. وحين يجرؤ المرء على القيام بما هو حق وإنساني، وحين يؤمن المرء بقوة صوت الإنسانية والحقيقة، عندها يقدم المرء على مخاطرة أقلَّ مما لو اطمأنّ إلى ما يسمّى بواقعية الانتهازية.

أعتقد أنَّ الإنسان يجب أن يتخلّى عن أوهامه التي تستعبده وتشلّه، وأنَّ عليه أن يستشعر ويدرك الواقع في داخله وخارج ذاته لكي يبني عالماً لم يعد بحاجة إلى الأوهام. فالمرء لا يستطيع أن ينال الحرية والاستقلال إلاّ إذا حطّم قيود الوهم.

وأعتقد أنّه لا يوجد عندنا اليوم إلاَّ سؤالٌ حاسم هو السؤال عن الحرب والسلم. فالإنسان يستطع أن يبيد بسهولة ويسر الحياة كلّها على أرضنا، ويدمّر المدنيّة كلّها، وكل القيم عند مَنْ تبقى ويبني منظمة بربرية مستبدة تتحكم ببقية الإنسانية. إنَّ الفرض الوحيد علينا والواجب الأخلاقي والفكري الوحيد الذي يجب أن نحترمه اليوم هو أن ندرك الخطر، وأن نسبر غور النفاق الذي يزاوله المرء في كل مكان لكي يمنع الناس من أن يروا الهاوية التي يتحركون صوبها. إذا لم نقم بذلك فإنه مقضيٌّ علينا بالهلاك. وإذا كان علينا أن نموت في أثناء إبادة جماعية ذرية فلن يتوقف هذا على أنَّ الإنسان

ليس بقادر على أن يصبح إنسانياً أو أنه بطبيعته شرير؛ بل سيتوقف هذا على أنَّ إجماع الغباء حال بينه وبين أن يرى الدافع ويتصرّف لذلك.

وأعتقد بقدرة الإنسان على الكمال؛ على أنني أشكّ في أنْ يبلغ الإنسان هذا الهدف إذا لم يَصحُ في أسرع وقت.

أيها الحارس، إلام سيطول الليل؟

ويجيب الحارس:

يأتي الصباح ويأتي الليل أيضاً.

وإذا أردتم السؤال، فعودوا واسألوا!

(اشعياء، 21، 11 وما بعده).

ثبت المراجع

1. Aristoteles: Metaphysik, hrausgegeben und übertragen von Paul gohlke, Paderborn 1951.

1. أرسطو: الميتافيزيقيا، نشر وترجمة باول غولكه، باردربون 1951.

2. Becker, C. L.: The Heavenly City of the Eighteenth century philosophers, New Haven 1932; deutsch: Der Gottesstaat der Philosophen des 18. Jahrhunderts, Wurzburg 1946.

2. بيكر، سي. ل: مدينة الله..، فورتسبورغ 1946.

3. Tucker, R.: ohilosophy and Myth in Karl Marx, Cambridge University Press 1961.

3. توكر، ر: الفلسفة والأسطورة في كارل ماركس، مؤسسة جامعة كامبرديج للطباعة 1961.

4. Rubel, M.: Karl Marx, Essai de biographie intellectuelle, Paris 1957.

4. روبل، م.: كارل ماركس، مقال حول سيرة مفكر، باريس 1957.

5. Seidline, O.: Goethe 's Iphigenie and the Human Ideal, in: Essays in german Comparative Literature, Chapel Hill 1961.

5. زايدلن، أوسكار: مسرحية غوتة "إفيغيني" والمثل الإنساني الأعلى، في: مقالات في الأدب الألماني المقارن، تشابل هيل 1961.

6. Spinoza, Barush de: Die Ethik. Schriften und Briefe, Hrsg. v. Friedrich Bulow – Stuttgart 1966.

6. سبينوزا، باروخ دو: علم الأخلاق. مؤلفات ورسائل نشرها فردريش بولو، شتوتغارت 1966 (دار نشر الفريد كورنر).

7. Smith. A.: Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung Seiner Natur und seiner Ursachen, ubersetzt von Horst claus Recktenwald, Munchen 1974.

7. سميث، آدم: ثروة الأمم، بحث في طبيعتها وأسبابها. نيويورك 1937. وترجمة إلى الألمانية: هورست كلاوس ريكتينغالد، ميونخ 1974.

8. Schactel, E.:Memory and childhood Amnesia, in: Psychiatry, Washington 10 (1974) No. 1.

8. شاختل، إي: فقد الذاكرة والطفولة، في: مجلة الطب العقلي، واشنطن 10 (1947) رقم1.

goethes Werke, herausgegeben in :9. Goethe. J. W.von Autrag der grobherzogin Sophie von Sachsen, Weimar 1893.

9. غوته، يوهان فولغفانغ فون: مؤلفات غوته، نشرت بأمر من الأميرة صوفيا فون ساكسن، فايمار 1893.

10. Eromm, E.: Gesamtausgabe (gA) in 10 Banden Hersg. Von R. Eunk, Stuttgart 1980/81.

10. فروم. إيريش: المؤلفات الكاملة في عشرة مجلدات، نشرر. فونك شتوتغارت 1980 ـ 1981 (مؤسسة دار النشر الألمانية).

11. Di Entwicklung des Christusdogma. Eine Psychoanalytische Stu – die zur sozialpsychologicdien Funktion der Religion, in: Imago. Zeitschrift fur Anwen – dung der Psychoanalyse auf die Natur und geistes wissenschaften, Wien 16 (1930) 5. 305 – 373.

11. تطور عقيدة المسيح. دراسة المسيح. دراسة تحليلية في وظيفة الدين النفسية الاجتماعية، في: ايماغو: مجلة دورية لتطبيق التحليل النفسي على العلوم الطبيعية والإنسانية، فيينا 16 (1930) ص 305 ـ 373 (في المؤلفات الكاملة، المجلد السادس).

12. Uber die Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsycho – logie: Bemerkungen uber Psychoanalyse und Historischen Materialismus, in: Zeitschrift far Sozial – forschung. Leipzig 1(1932) 5.25 – 54.

12. علم الاجتماع التحليلي. طريقته ووظيفته: ملاحظات حول التحليل النفسي والمادة التاريخية، في مجلة البحوث الاجتماعية، لايبزيخ 1 (1932) ص 28 – 54. وفي المؤلفات الكاملة المجلد الأول.

13. Psyohoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung fur die Sozialpsychologie, in: Zeutschrift fur Sozial forschung, Leipizig 1 (1932) 5. 253 – 277.

13. علم الطباع وأهميته لعلم النفس الاجتماعي، في: مجلة البحوث الاجتماعية، لايبزيغ 1 (1932) ص 235 ـ 277.

14.: Escape from Freedom. New york 1941.

14. الفرار من الحرية، نيويورك 1941. وكذلك بالألمانية: الخوف من الحرية، زيوريخ 1945 وفرنكفورت وكولونيا 1966.

15. Man for HimselF. An Inquiry into the Psychology of Ethics, New York 1947.

15. الإنسان وحيداً. دراسة في علم الأخلاق، نيويورك 1947.

16. Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zueiner humanististischen Charakterologie, G A. I.

16. التحليل النفسي وعلم الأخلاق. لبنات في علم طباع إنساني (الأعمال الكاملة المجلد الثاني).

17. Psychoaualytic chracterology and its Application to the under – standing of Culture, in: S. s. sergeant and M. W. Smith (Eds.), Culture and Personality, New York 1949. S. 1–12

17. علم الطباع الخاص بالتحليل النفسي واستعماله في فهم الحضارة في: س. س. سارجنت وم. و. سميث (ناشران)، الحضارة والشخصية. نيويورك 1949، 1 ـ 12.

باللغة الألمانية: في: مجلة بسوشي (النفس)، هايدلبيرج وشتوتغارت 18 (1954) ص 81 – 92، (في المؤلفات الكاملة المجلد الأول).

18. Psychoanalysis and Religion, New Haven 1950.

18. التحليل النفسي والدين، نيوهافن. 1950 (المؤلفات الكاملة المجلد السادس).

19. The Forgotten Language. An Introduction to Under – standing of Dreams, Fairy Tales and Myths, New York 1951.

19. اللغة المنسية. مقدمة في فهم الأحلام والحكايات والأساطير، نيويورك 1951. (في المؤلفات الكاملة المجلد التاسع).

20. The Sane Society, New York 1955.

20. المجتمع السليم، نيويورك 1955 (المؤلفات الكاملة المجلد السادس).

21. The Art of Loving, New York 1956.

21. فن الحب، نيويورك 1956 (المؤلفات الكاملة المجلد التاسع).

22. Sigmund Freud's Mission. An Analysis of His Porsonality and Influence, New York. 1959.

22. رسالة سيغموند فرويد. تحليل شخصيته وتأثيره، نيويورك 1959. (المؤلفات الكاملة المجلد الثامن).

23. Psychoanalysis and Zen Buddhism, in: D. T. Suzuki, E. Fromm und R.de Martino, Zen Buddhism and Psychoanalysis, New York 1960, S 77 – 141.

23. التحليل النفسي والبوذية التأملية، في: د. ت. سوتسوكي، إيريش فروم مارتينو، البوذية التأملية والتحليل النفسي، نيويورك 1960، ص 77 ـ 141. (المؤلفات الكاملة المجلد السادس).

24. Let Man Prevail – A Socialist Manifesto and Program, New York 1960.

24. الأولية للإنسان ـ بيان اشتراكي وبرنامج، نيويورك 1960.

(المؤلفات الكاملة المجلد الخامس).

25. Grunde fur eine einseitige Abrustung. 1960.

25. أسباب لنزع السلاح من جانب واحد، كامبريدج 1960. (المؤلفات الكاملة المجلد الخامس).

26. May Man Prevail?. An Inquiry into the Facts and Fictions of Foreign Policy, New York. 1961.

26. ـــــ: أمن الممكن أن ينتصر الإنسان؟ دراسة في الوقائع والأوهام في السياسة الخارجة، نيويورك 1961 (المؤلفات الكاملة المجلد الخامس).

27. Marx's Concept of Man. With a Translation from Marx's Economic and Philosophical Manuscripts by T. B. Bottomore, New York 1961.

27. صورة الإنسان عند ماركس. مع ترجمة لأهم الأقسام من مؤلفات ماركس المبكرة نيويورك 1961 (المؤلفات الكاملة المجلد الخامس).

28. Beyod the Chains of Illusions, My Encounter With Marx and Freud, New York 1962.

28. ما وراء الأوهام. لقائي مع ماركس وفرويد، نيويورك 1962 (المؤلفات الكاملة المجلد التاسع).

29. Die Frage der Zivilverteidigung, in: Stimme der gemeinde, Frank furt 15 (1963) S. 521 – 526. (GAV).

29. مسألة الدفاع المدني، في، صوت الجماعة، فرنكفورت 15 (1963) ص 521 – 526) (المؤلفات الكاملة المجلد الخامس).

30. The heart of Man. Its genius for Good and Evil, New York 1964.

30. الروح الإنسانية ونزعتها إلى الخير والشر، نيويـورك 1964 (المؤلفات الكاملة المجلد الثاني).

31. You Shall Be As God. Aradical Tnter pretion of the old Testament and Its Tradition, New York 1996.

31. عليك أن تكون مثل الإله (أو: تحدّي الإله والإنسان). تفسير راديكالي للعهد القديم ولتقليدها، نيويورك 1966 (المؤلفات الكاملـة المجلد السادس).

32. The Revolution of Hope. Toward a humanized Technology, New York 1968.

32. ثـورة الأمـل. مـن أجـل تقنيـة إنسـانية. نيويـورك 1968 (المؤلفات الكاملة المجلد الرابع).

33. The Crisi of Psychoanalysis. Essays an Freud, Marx and Social Psychology, New York 1970.

33. أزمة التحليـل النفسـي. مقـالات عـن فرويـد ومـاركس وعلـم النفس الاجتماعي، نيويورك .1970

34. Analytische Sozialpsychologie und gesellschafts – theorie, Frankfurt 1970.

34. علم النفس الاجتماعي التحليلي ونظرية المجتمع. فرنكفورت 1970.

35. The Amatomy of Human Destuctiveness, New York 1973.

35. علم تشريح القدرة الإنسانة على الهـدم والتـدمير، نيويـورك 1973. وشتوتغارت 1974 (المؤلفات الكاملة المجلد السابع).

36. To Have Orto Be? New York 1976.

36. الملكية أم الوجود؟ نيويورك 1976 (المؤلفات الكاملة المجلد الثاني).

37. Greatness and Limitations of Freud's Thought, New York 1980.

37. عظمة الفكر الفرويدي وحدوده، نيويورك 1980 أو:

38. التحليل النفسـي الفرويـدي، عظمتـه وحـدوده، شـتوتغارت 1979 (المجلد الثامن في المؤلفات الكاملة).

17, ـ39. Freud, Sigmund: Gesammelte Werke Bande 1 London 1940 – 1952 und Frankfurt 1960.

39. ـــ: فرويد، سيغموند، مجموعـة المؤلفـات في سـبعة عشـر مجلـداً، لنـدن 1940 ـ 1950 وفرنكفـورت 1960 (دار نشـر فيشر).

40. Freud, s: Studien – ausgabe (stud.) 1 – 10. Erganzungs band (Erg.), Frankfurt 1969 – 1975.

40. فرويد، س.: طبعة جامعيـة في عشـرة مجلـدات مـع مجلـد الملاحق، فرنكفورت 1969 – 1975.

41. Totem und Tabu. Einige Ubereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker, G. w. Band 9: stud. Band 9. S. 287 – 444.

41. الطـوطم والتـابو. بعـض التطابقـات في الحيـاة النفسـية للمتوحشين والعصابيين، في مجموعة المؤلفات المجلد التاسع والطبعـة الجامعية المجلد التاسع ص 278 – 44.

‎-42. Die Zukunft einer Illusion, G. W. Band 14, S. 323
380, Stud Band 9. S. 135 – 189 (1927).

42. مستقبل وهم، مجموعـة المؤلفـات المجلـد الرابـع عشـر. ص 323 – 380، والطبعـة الجامعيـة المجلـد التاسـع ص 135 – 189.

43. Das Unbehagen in der Kultur, G. W. Band 14, S.
506, Stud. Band 9, S. 191 – 270. (1930)‎_419

43. الضـجر في الحضـارة، مجموعـة المؤلفـات مجلـد 14ـ ص 491 ـ 506، والطبعـة الجامعيـة المجلـد التاسـع، ص 191 ـ 270. (1930).

44. Neue Folge der Vorlesungen zur Einfuhrung in die Psychoanalyse, G. W. Band 15; Stud. Band 1, S. 447 – 608 (1939)

44. تسلسل جديد للمحاضرات في مـدخل إلى التحليـل النفسـي، مجموعة المؤلفات المجلد الخامس عشر والطبعة الجامعية المجلد الأول ص 447 – 608. (1933).

45. Cassirer. E.: Die ohilosophie der Aufklarung, Tübingen 1932.

45. كاسيرر، إ: فلسفة عصر التنوير، توبينغين 1932.

46. Korff, H. A. Geist der Goethezeit, 4 Bande, Leipzig 1958.

46. كورف، هـ. أوغست، روح عصر غوته، أربع مجلدات، لايبزيغ. 1958

47. Kierkegaard,s.: Purity of Heart Is to Will One Thing, New York 1938: Deutsch. Die Reinheit des Herzens. Eine Beichtrede, Müncher 1924.

47. كيركيغارد، سورين: طهارة القلب هي الرغبة في شيء واحد، نيويورك 1938 وميونخ. 1924

48.Luxemburg. R: Leninismus oder Marxismus?. In: Neue Zeit, Stuttgart 1904.

48. لوكسمبورغ، روزا: اللينينية أم الماركسية؟ في: العصر الجديد، شتوتغارت 1904.

49. Lederer, W. J: A Nation of sheeb, New York 1961.

49. ليدرر. و. جي: شعب النعاج، نيويورك. 1961

50. Marx,K: Karl Marx und Friedrich Engels, Historisch – Kritische Ges – amtausgabe (= MEGA). Briefe, im Auftrag des Marx – Engels _Werke – Schriften – Lenin – Instituts Moskau, heraus – gegeben Von V. Adoratskij.

1. Abteilung : Samtliche Werke und Schriften mit Ausnahme des "Kapital", 6 Bande.

2. Abteilung: Das "Kapital" mit Vorarbeiten.

3. Abteilung: Briefwechsel.

4. Abteilung: generalr alregister, Berlin 1932.

50. ماركس، كارل: كارل ماركس وفريدريش انجلز، المؤلفات الكاملة، طبعة محققة ومنقحة، نشرها ف. أدوراتسكي بأمر من معهد ماركس وانجلز ولينين موسكو.

القسم الأول: مجموعة المؤلفات والأعمال ما عدا "رأس المال" في ستة مجلدات.

القسم الثاني: رأس المال، مع الأعمال التمهيدية.

القسم الثالث: الرسائل المتبادلة.

القسم الرابع: فهرس عام، برلين 1932.

51. Marx.K, MEW; Karl Marx und Friedrich Engls, Werke (MEW), erausgegeben Von Institut fur Marxismus – Leninsmus beim ZK der SED, Berlin.

51. ماركس وانجلز: المؤلفات، نشر معهد الماركسية واللينينية لدى اللجنة المركزية للحزب الاشتراكي الموحّد، برلين (دار نشر ديتس).

52. 9 MW 1: Die Verhadlungen des 6. rheinisdien Landtages, in: Marx - Engels, Werke (MEW). Band 1 S. 28 – 77. Berlin 1961.

52. مفاوضات برلمان الراين الاقليمي السادس، في: مؤلفات ماركس وانجلز، المجلد الأول، ص 28 – 77، برلين 1961.

53. MEW 2: Die heilige Familie oder Kritik der Kritischen Kritik Gegen Bruno Bauer und Konsorten, in: Marx – Engels – Werke (MEW). Band 3 S – 3 – 225. Berlin 1959.

53. الأسرة المقدسة أو نقد النقد الانتقادي. ضد برونوباور ورفقاء الشر، في: مؤلفات ماركس وانجلز، المجلد الثاني، ص 3 – 223، برلين 1959.

54. MEW 3: Die deutsche Ideologie, in: Marx – Engls
530, Berlin Werke, Band 3, S. 9

54. الايديولوجيا الألمانية، في: مؤلفات ماركس وانجلز، المجلد الثالث. ص 9 – 530، برلين.

55. MEW 3: Thesen uber Feuerbach, in: Marx – Engls
7, Berlin – Werke (MEW), Band 3, S. 5

55. قضايا حول فويرباخ، في: مؤلفات ماركس وانجلز، المجلد الثالث، ص 5 – 7 برلين.

56. MEW 4: das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons "philosophie des Elends", in: Marx – Engls
182, Berlin 1959 Werke, Band 4, S. 63

56. بؤس الفلسفة. ردّ على "فلسفة البؤس" لبرودون، في: مؤلفات ماركس وانجلز، المجلد الرابع، ص 63 – 182، برلين 1959.

57. MEW 4: Manifest der Kommusistischen Partei, in:
493, Marx – Engls – Werke (MEW), Band 4, S 459
Berlin 1959.

57. بيان الحزب الشيوعي، في: مؤلفات ماركس وانجلز، المجلد الرابع ص 459 – 493، برلين 1959.

58. MEW 13: Zur Kritik der Politischen Okonomie, in:
Marx – Engls – Werke (MEW), Band 13, S. 3 – 160
Berlin 1961.

58. في نقد الاقتصاد السياسي، في: مؤلفات ماركس وانجلز، المجلد الثالث عشر، ص 3 ـ 160، برلين 1961.

59. MEW 23 – 25: Das Kapital, Band 2 II, in: Marx – 25, Berlin 1971 und _Engls – Werke (MEW), Band 23 1972.

59. رأس المال، المجلد الأول وحتى الثالث في: مؤلفات ماركس وانجلز، المجلد الثالث والعشرون حتى الخامس والعشرين، برلين 1971 و1972.

60. MEW Erg.I: Okonomisch – Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in Marx – Engls – Werke (MEW), Erganzungsband I, S – 465 – 588. Berlin 1968.

60. المخطوطات الفلسفية الاقتصادية من عام 1844، في: مؤلفات ماركس وانجلز، مجلد الملاحق رقم 1، ص 465 – 588، برلين 1968.

61. Die Fruhschriten, herausgegeben Von Siegfried Landshut = Kroners Taschenausgabe 209). Stuttgart 1971.

61. المؤلفات المبكرة، نشرها سيغفريد لاندزهوت، شتوتغارت 1971 (دار نشر كرونر).

62. Mannheim,K: Ideologie und Utopie, 3., Vermehrte Auflage, Frankfurt 1953.

62. مانهايم، ك.: الاديولوجيا والاوطوبيا، فرنكفورت 1953 (طبعة ثالثة معدلة).

63. Muller, F.M: Lao – The Tao The King, The Sacred Books of the East, edited by F.Max Müller, Vol. 39. London 1927.

موللر. ماكس ف.: لاوتسي ملك الطاوية، كتب الشرق المقدسة، نشرها ماركس ف. موللر، مجلد لندن 1927.

64. Mills, C. W.: The Marxists, New York 1962.

64. ميلز، سي. و.: الماركسيون، نيويورك .1962

65. Nietzsche,F.: Jenseits von gut und Bose in: Werke in drei Banden, hrsg. Von Karl Schlechta, Band II, Darmstadt 1960.

65. نيتشه، فريدريش: ما وراء الخير والشر، في، المؤلفات في ثلاثة مجلدات، نشر كارل شليختا، المجلد الثاني، دار مشتات 1960. (الطبعة الثانية).

66. Horney, K.: Neurosis and Human growth, New York 1950.

66. هورناي، ك.: العصاب والنمو الإنساني، نيويورك .1950

67. Jung, C.G.: Bewu Btes und Unbewu Btes, Frankfurt. Und Hamburg 1957.

67. يونغ، كارل غوستاف: الشعور واللاشعور، فرنكفورت وهامبورغ 1957.

الفهرس

أعتقد أن معرفة الحقيقة ليست مسألة الذكاء في المقام الأول، بل مسألة الطبع. والأكثر أهمية في ذلك هو أنّ المرء يملك الجرأة على أن يقول "لا"، وأنْ يمتنع عن طاعة أوامر الحكام وأولي السلطان والرأي العام، وألاّ ينام المرء زمناً أطول، بل أن يصبح (إنسانياً)، وأن يستيقظ ويتنبه ويفقد الإحساس بالعجز والتفاهة.

إنّ حواء وبروميثوس هما المتمردان العاصيان الكبيران اللذان حررا "جرمهما". على أنّ القدرة على قول "لا" قولاً له معناه. تتضمن القدرة على قول "نعم" قولاً له معناه. إنّ "نعم" للّه هي "لا" للقيصر، و"نعم" للإنسان هي "لا" لأولئك الذين يريدون أن يستعبدوا ويستغلوا ويستغبوا.

وأعتقد وأؤمن بالحرية وبحق الإنسان في أن يصبح هو ذاته، وأن يحقق ذاته، ويقاوم كل أولئك الذين يحاولون أن يمنعوه من ذلك. فالحرية هي أكثر من وجود قمع وحشي. إنها أكثر من الحرية "من". إنها الحرية "إلى". الحرية أن يصبح الإنسان مستقلاً وأن يكون كثيراً بدلاً من أن يملك كثيراً أو يسخر أشياء وبشراً لأغراضه.

إيريش فروم



دار الحوار
سوريا - اللاذقية - ص. ب 1018 - 422000


9789933477257